

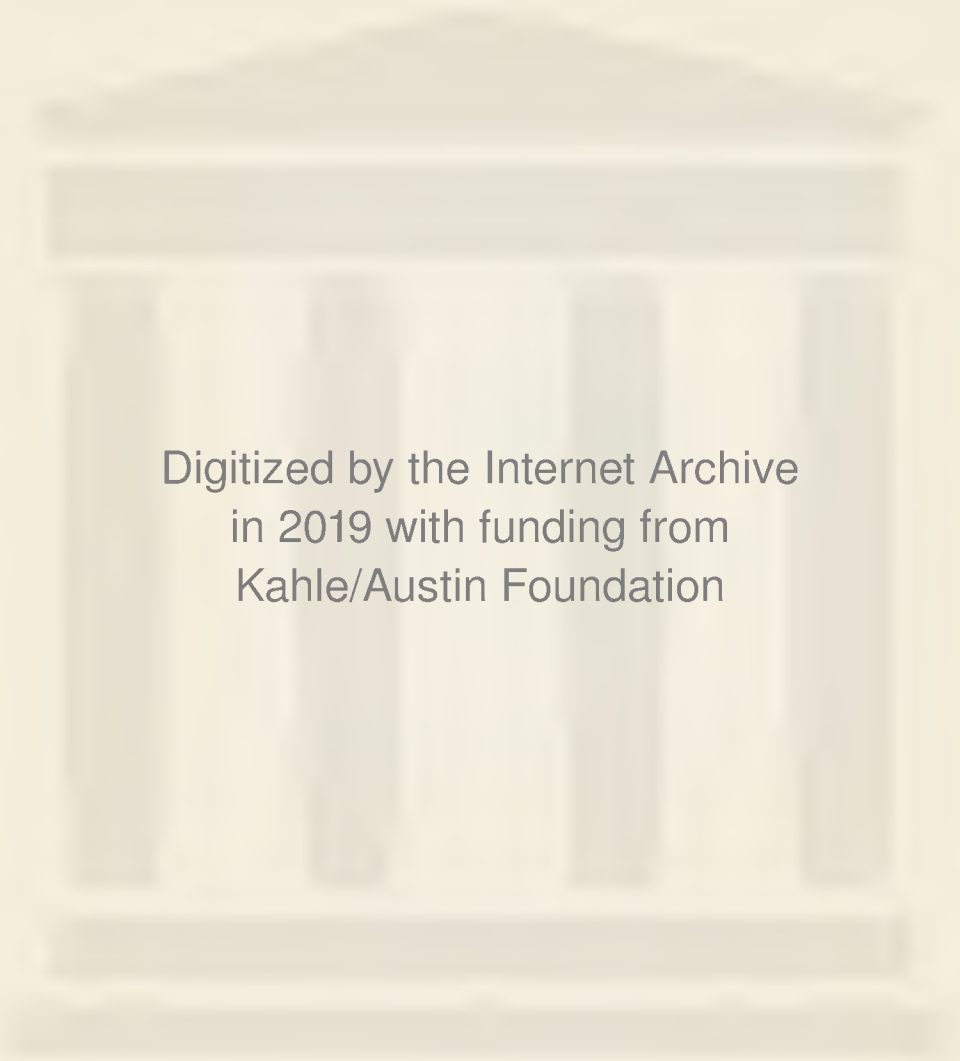
NUNC COGNOSCO EX PARTE



TRENT UNIVERSITY
LIBRARY

1-TC

1



Digitized by the Internet Archive
in 2019 with funding from
Kahle/Austin Foundation

AUGUST BRUNNER · GESCHICHTLICHKEIT

AUGUST BRUNNER

GESCHICHTLICHKEIT

FRANCKE VERLAG BERN
UND MÜNCHEN

D16.8. B745

©

A. FRANCKE AG VERLAG BERN . 1961

ALLE RECHTE VORBEHALTEN

GEMSBERG-DRUCK DER GESCHWISTER ZIEGLER & CO. WINTERTHUR

PRINTED IN SWITZERLAND

IMPRIMI POTEST / MONACHII, DIE 5 MARTII 1960

ANTON STRICKER / PRAEP. PROV. GERM. SUP. S. J.

IMPRIMATER / MÜNCHEN, 3. 5. 1961 / GV NR. 3705

DR. JOH. NEUHÄUSLER, KAPITULARVIKAR

EINLEITUNG

Die Geschichtsphilosophie ist ein Kind des 18. Jahrhunderts.¹ Es gab verschiedene Gründe für ihr Aufkommen gerade zu dieser Zeit. Die Entdeckungen hatten der abendländischen Menschheit neue Völker mit Kulturen gezeigt, die von der eigenen viel mehr verschieden waren als alles, was man bisher kannte. Das Wiederaufleben der Antike wie auch die stärkere Beschäftigung mit der Bibel und der Frage ihrer richtigen Auslegung hatten das Interesse für die Geschichte erweckt. Dazu kam, daß die Aufklärung in ihrem unbeschränkten Vertrauen auf die Vernunft meinte, diese auch in der Geschichte wiederfinden zu können, daß man da unterscheiden könne, wie später Hegel es tat, zwischen der dauernden Wirkung der Vernunft in der Geschichte und dem bloß Zufälligen, den bloß menschlichen Zutaten. Dadurch hoffte man auch, in der Geschichte selbst das wesentliche Ziel der Menschheit finden zu können, nachdem man sich dafür nicht mehr an die Offenbarung wenden wollte.

Dieser Glaube wurde gefördert durch die dauernd ansteigenden Fortschritte der Naturwissenschaft. Hier errang die Vernunft sichtbare Erfolge und führte zu immer neuen Erkenntnissen. Man hoffte, daß man bald so weit sein würde, alle Unwissenheit und alles Übel aus der Welt entfernt zu haben. Die Geschichte konnte nur die Bewegung sein, die auf dieses Ziel in stetigem Fortschritt hinführte, und zwar mit Notwendigkeit; denn in den Naturwissenschaften offenbarte sich die Vernunft durch die notwendig wirkenden und darum so zuverlässigen Gesetze. Nur solche Gesetze konnten dem Dasein die Sicherheit wieder gewähren, die man durch die Ablehnung der Offenbarung preisgegeben hatte.

Die Philosophie der Geschichte hatte darum zur Aufgabe, das Ziel herauszufinden, dem die Geschichte zustrebte, und zu zeigen, wie alles bisher nach einem allgemeinen Gesetz zu diesem Ziel schon unterwegs gewesen sei. Unter dem Eindruck der französischen großen Revolution wandte sich das Interesse besonders der politischen Entwicklung zu. Die Verwirklichung der bürgerlichen Freiheit schien das erhabene Ziel der ganzen Geschichte zu sein, und man suchte diese – soweit man sie kannte – als die fortschreitende Verwirklichung dieser Freiheit zu begreifen.

Es mußte sich aber bald zeigen, daß sich das Endziel der Geschichte nur schwer und nicht ohne Willkür erkennen ließ, und daß man zudem den Tatsachen Gewalt antun, die einen als wichtig und beweisend annehmen, die andern als unbedeutend vernachlässigen mußte, wenn die Geschichte sich als eine auf dieses Endziel gerichtete einheitliche Bewegung darstellen lassen

sollte. Die Schwierigkeiten wurden um so größer, je mehr man die Geschichte wirklich kennenlernte. Man begreift, daß die Historiker von wachsendem Mißtrauen gegen die Geschichtsphilosophie erfüllt wurden und sie ablehnten. Das Wort Diltheys: «Philosophie der Geschichte in dem bisherigen Verstande ist ein Trugbild»² war den meisten aus der Seele gesprochen.

In der Tat hatte man sich zu sehr von dem Ideal der Gesetzlichkeit, das man den Naturwissenschaften entlehnt hatte, beeindrucken lassen. Man hatte mit allen Mitteln versucht, sie auch in der Geschichte wiederzufinden, um ihr so den Charakter der Wissenschaft zu verbürgen. In Wirklichkeit verkannte man damit ihr Wesen. Nicht das gesetzlich Wiederkehrende erregt das Interesse der Geschichtswissenschaft, sondern das Einmalige in seiner Einmaligkeit.

So kann es auch nicht Aufgabe der Geschichtsphilosophie sein, eine solche Gesetzlichkeit in der Geschichte aufzuweisen. Die Philosophie hat hier vielmehr das zu tun, was sie in allen Bereichen zu tun berufen ist. Das geschichtliche Sein ist nicht nur ein wichtiger, sondern für den Menschen der wichtigste Bereich der Wirklichkeit. Dies ist in den letzten Jahrhunderten immer klarer hervorgetreten. Der Unterschied zwischen dem naturhaften und dem geschichtlichen Sein, der lange so gut wie unbeachtet geblieben war, erschien in seiner ganzen Bedeutung. Zugleich wurde der Bereich des Geschichtlichen umfassender, als man zuvor gemeint hatte.

Es gilt also, diese Seinsweise phänomenologisch zu erhellen, Wesen, Ursächlichkeit und Bewegungsart des Geschichtlichen aufzuzeigen und zu fragen, worauf diese Geschichtlichkeit letztlich beruht. Zu der Aufgabe der Geschichtsphilosophie gehört ferner die Untersuchung der Kategorien des geschichtlichen Seins und da, wo diese der Geschichte und der Natur gemeinsam sind, der Aufweis des Unterschiedes in der Verwirklichung auf beiden Gebieten. Zuletzt ist das Verhältnis der so ausgeweiteten Geschichtlichkeit zu verschiedenen Gebieten wie Erkenntnis und Wahrheit oder zur Frage des Sinnes des Lebens klarzulegen. Die Geschichtsphilosophie setzt dabei die Geschichte voraus. Sie beantwortet keine Fragen, die die Geschichtswissenschaft selbst mit ihren Mitteln beantworten kann, und überläßt dieser z. B. die Beschreibung der vergangenen Kulturen, die geschichtlichen Gründe ihrer Entstehung, ihrer Blüte und ihres Verfalls. Sie will die Geschichtswissenschaft nicht ersetzen; sie vermöchte dies gar nicht. Sie schreibt ihr keine Methoden vor. Sie untersucht vielmehr den philosophischen Erkenntniswert dieser Methoden, wie wir das bereits früher getan haben³, um dann die Seinsweise des Geschichtlichen zu erhellen. Um letzteres bemüht sich das vorliegende Werk.

Kapitel 1

WESEN UND METAPHYSISCHER URSPRUNG DER GESCHICHTE

1. Das Streben nach Selbstverwirklichung

Das Tier hat keine Geschichte im eigentlichen Sinn. Es hat nur geringen Spielraum für seine Anpassung an die Umgebung; und diese Anpassung erfolgt nicht durch freie Überlegung und Wahl, sondern instinktiv. Bei der Art zeichnet sich schon eher so etwas wie Geschichte ab, größere Veränderungen, die sich jedoch rein naturhaft vollziehen. Aber weder das einzelne Tier noch die Art weiß etwas davon, sondern nur der forschende Mensch. Darum ist auch dieses Geschehen wesentlich von der eigentlichen Geschichte verschieden. Geschichte im eigentlichen und strengen Sinn hat nur der Mensch, und deswegen kann auch nur er Geschichte als Forschung und Wissenschaft, als Historie, entwickeln.

Schon diese Tatsache gibt einen Fingerzeig dafür, wo die Quellen der Geschichte wohl fließen; Quellen hier nicht im geschichtlichen Sinn als Anfang der Geschichte. Denn wenn Geschichte zu haben oder besser auf geschichtliche Weise zu sein, den Menschen kennzeichnet und zu seinem Wesen gehört, so fängt Geschichte als Geschichtlichkeit mit dem Menschsein an. Aber auch nicht Geschichte als Anfang der Historie, der Geschichtsschreibung, ist gemeint, deren Beginn und Entwicklung sich in den großen Zügen überblicken läßt, seitdem durch die Erforschung des Vorderen Orients die Entstehung der ersten Hochkulturen erkennbar geworden ist. Nein, es handelt sich um die Seinsmächte, die von jeher und immer bewirken, daß der Mensch geschichtlich ist und darum auch Geschichte treiben kann. Gemeint ist selbstverständlich auch nicht eine Ableitung der Geschichtlichkeit und der Geschichte. Ihre Tatsächlichkeit wird vorausgesetzt, und auf Grund davon gefragt, warum es Geschichte beim Menschen und nicht in den andern uns bekannten Seinsbereichen gibt, also eine philosophische Erhellung der Tatsächlichkeit.

Das menschliche Leben unterscheidet sich dadurch wesentlich vom tierischen, daß dieses durch seine angeborenen Instinkte sicher geführt und seiner Umwelt vollkommen angepaßt ist. Es wird ohne Freiheit zu dem getrieben, was für es nützlich und lebenserhaltend ist. Genügt der Instinkt nicht mehr, etwa wegen einer tiefgreifenden Änderung der Umwelt, so geht das Tier unter; auf diese Weise sind ganze Arten ausgestorben.

Beim Menschen hingegen reichen die Instinkte nicht hin, um ihn sicher zu leiten. An ihre Stelle tritt bei ihm die freie Selbstbestimmung. Die – wenn

auch unvollkommene – Erkenntnis der Lage zeigt ihm verschiedene Möglichkeiten, die sich aber nicht alle zugleich verwirklichen lassen. Er muß unter ihnen frei wählen. Was er tut, ist also nicht naturnotwendig und eindeutig bestimmt, sondern es geschieht so, daß auch etwas anderes hätte geschehen können. Eine neuartige Ursache, die Freiheit, die auf Selbstbesitz beruhende Selbstbestimmung, hat in das Gefüge des Naturablaufs eingegriffen und etwas nicht Vorauszuberechnendes wirklich werden lassen. Diese Freiheit ist, wie sich später zeigen wird, bereits in dem Vernehmen der Möglichkeiten am Werke.

Diese Art menschlicher Lebensführung gilt für alle Gebiete des Handelns. Nur was sich im oder am Menschen unbewußt von selbst vollzieht wie die vegetativen Prozesse des Wachstums und der Aneignung der Nahrung ist ausgenommen. Aber schon die Nahrung selbst liegt in den meisten Fällen nicht so vor, wie der Mensch sie gebrauchen kann. Sie muß zubereitet werden. Und nur in den Anfängen begnügt sich der Mensch damit, das als Sammler und Freibeuter hinzunehmen, was die Natur von selbst bietet. Immer mehr sucht er die Natur so zu lenken, daß sie ihm nicht nur das Erwünschte hervorbringt, sondern daß sie es auch reichlicher und besser hervorbringt. Das gleiche gilt für Kleidung und Unterkunft.

Schon in der Besorgung dieser Notwendigkeiten, die der Mensch zum Teil noch irgendwie mit dem Tier gemein hat, zeigt sich nun ein weiterer Unterschied. Er bleibt nicht wie dieses bei der Stillung der unmittelbaren Bedürfnisse stehen. Er geht darüber hinaus. Er will die Dinge immer besser, reichlicher und bequemer zu seiner Verfügung haben. Es liegt darin ein Schwung, der ihn über das unbedingt Notwendige hinausträgt zu einer Art von Luxus, zum Überflüssigen hin. Aber gerade daran hat er seine Freude, fühlt er sich als Mensch. Dieser Überschuß geht offenbar auf die Ursache zurück, die die menschliche Lebensführung von der des Tieres so verschieden sein läßt, auf den Geist, auf den freien Selbstbesitz. Durch ihn stößt der Mensch über alle Grenzen hinaus. Während die Instinkte das Tier in allem seinem Tun streng und genau in seinen Grenzen halten, die es nie von sich aus überschreitet, so strebt der Mensch danach, dieses Gebiet des Überschusses zu vergrößern und zu erweitern. Darin kennt er keine Grenzen. Es ist sogar so, daß das Überflüssige für ihn größere Bedeutung annimmt als das unbedingt Notwendige, und daß ein Leben, das auf letzteres beschränkt wäre, ihm als ein unerträgliches Elend erscheint, während das Tier darin erfüllt ruht.

So sucht sich der Mensch immer und überall von dem unmittelbaren Druck der Lebenssorge zu befreien. Er schafft sich einen Spielraum für das Überflüssige. Schon sein primitives Wirtschaften ist darauf angelegt. Die Pflege von Nutzpflanzen, die Zucht von Haustieren, die Anlage von Vorräten soll

nicht nur der unvorhergesehenen Not begegnen, sondern vor allem Sicherheit und Muße für Unterhaltung, Spiel und für die ersten Kunstübungen gewährleisten.

Es zeigt sich in all dem ein Streben nach Freiheit und Selbstbestimmung. Der Mensch will dem Druck der Naturmächte nicht einfach ausgeliefert sein; er will nach Möglichkeit sein Leben nach eigenem Gutdünken und Urteil einrichten und führen. Er will sich selbst bestimmen. Er will so sein können, wie er sein möchte, wie es ihm als Ideal seines Daseins vorschwebt. Dem steht aber seine Gebundenheit an die Natur entgegen. Er ist nicht reiner Geist. Sein leibliches Leben hat gebieterische Forderungen, die erfüllt werden müssen. Aber wie sie erfüllt werden, das ist weithin der Freiheit überlassen. Diesen Forderungen sucht der Mensch durch seine Vorsorge so zu begegnen, daß sie ihm für etwas anderes Spielraum und Kraft lassen, was ebenfalls nach Erfüllung strebt. Dieses wesentlich menschliche Streben ist allerdings nicht so unmittelbar dringend wie die Befriedigung der leiblichen Bedürfnisse; darum erscheint es als etwas Entbehrliches und Überflüssiges. Aber seine Erfüllung ist so notwendig, daß da, wo sie unmöglich wird, das Leben nicht mehr lebenswert erscheint. Wenn also auch weniger dringlich, ist es für das eigentliche Menschsein doch nicht minder wesentlich, und wenn es sich auch für Augenblicke zurückstellen läßt, so ist es doch auf die Dauer wichtiger als alles andere¹.

Der Mensch als Leib-Seele-Wesen ist also in seinem Dasein unlösbar an den Leib und durch ihn an den Stoff gebunden. Dennoch ist es ihm nicht weniger wesentlich, daß er sich immer und zu jeder Zeit von der engen Notwendigkeit des Naturhaften, dem er verhaftet ist, zu befreien und den Spielraum seiner Freiheit zu erweitern strebt. Seine Anlage zur Selbstbestimmung, die in seinem Selbstsein als Person gründet, will sich immer umfassender auswirken können. Er sucht gleichsam Dämme und Mauern gegen den Zwang der Notwendigkeit aufzurichten, hinter denen sich seine Freiheit und seine Selbstbestimmung auswirken kann, hinter denen er wahrhaft Mensch sein darf.

Einen solchen Spielraum schafft aber nicht die Natur; im Gegenteil, sie engt ihn durch ihren Druck immer wieder ein. Er entsteht und besteht nur durch die freie Tat des Menschen; also, wie bereits gesagt, durch Taten, die so geschehen, daß sie auch nicht hätten geschehen können, die sich nicht von selbst vollziehen wie das Naturhafte, durch Taten, die geschichtlich sind. In die Natur hinein, mit ihrer Hilfe wie gegen sie zugleich, baut der Mensch eine neue Welt auf, die Welt menschlicher Kultur, deren Name von der ersten sorgsam hegenden Pflege von Pflanzen hergenommen ist. Es gibt keine Menschen, die nicht Kultur besäßen, weil das Menschsein die vollständige und fraglose Führung durch den Instinkt ausschließt. Kultur ist aber entsprechend

ihrem Entstehen aus freien Taten wesentlich geschichtlich. Das Naturhafte ist dabei die unerläßliche Vorbedingung, der Ausgangspunkt, von dem man sich abstößt, ohne sich je von ihm ganz frei machen zu können, Stoff der Gestaltung und Gegenstand des Bemühens, darum für die unmittelbare Erkenntnis der Hintergrund für die vom Menschen ihm aufgeprägte Form. In den Kulturdingen sehen wir deshalb ausdrücklich ihre Formung, das Naturhafte gleichsam als ihren Träger im Hintergrund. Und der Mensch erfaßt zunächst selbst die Naturdinge mit Kategorien, die nur für jene gelten.

Daß der Mensch aber um den Spielraum seiner Freiheit und Selbstbestimmung ringen muß, das rührt daher, daß er nicht im vollkommenen Besitz seiner selbst ist, weil sein Geist an Naturhaftes gebunden ist. Dieses läßt sich nur mühsam vom Geist durchdringen und durchlichten. Es beugt sich nicht ohne Widerstand seinem Einfluß. Es veranlaßt den Menschen zu Taten, die nicht aus voller Freiheit hervorgehen, zu denen er sich mehr treiben läßt, als daß er ihr Herr ist. In diesen Bereichen ist also der Mensch nicht er selbst, obschon sie zu ihm gehören und sein Sein mit ausmachen. Er ist sich selbst entfremdet. Die Selbstentfremdung gehört zum Wesen des Menschen ebenso wie das Streben, sich von ihr zu befreien und vollkommen selbst zu werden. Die Selbstentfremdung ist also gleichsam die Kehrseite der Selbstverwirklichung. Der Mensch geht von ihr aus, um mehr selbst zu werden. Jedoch ist sie nie vollständig. Immer ist auch Selbstsein schon da mit dem Anspruch, umfassender verwirklicht zu werden. Der Mensch wäre sonst ein Naturwesen wie das Tier.

Es geht deswegen nicht an, in der Selbstentfremdung nur die Folge der äußeren Umstände, etwa mit Marx der Produktionsverhältnisse zu sehen, so daß man diese nur in Ordnung zu bringen brauchte, um dem Menschen dadurch das volle Selbstsein zu schenken und jede Selbstentfremdung aufzuheben. Vielmehr können die äußeren Verhältnisse, und zwar nicht nur die wirtschaftlichen, sondern alle menschlichen Bereiche, in Unordnung geraten, ja sind es immer schon in verschiedenem Grade, weil die Menschen, die auf sie Einfluß haben, sich entfremdet sind, nicht so sind, wie sie sein sollen. Die Selbstentfremdung ist also eine überall und immer wirksame geschichtliche Macht, deren Einfluß in allem Menschlichen zu spüren ist. Der Mensch wäre nicht unterwegs zur Selbstverwirklichung, wenn dem nicht so wäre.

Die tiefstgreifende Wirkung dieser Selbstentfremdung liegt aber darin, daß sie selbst das Verständnis des Selbstseins und der Wege zu seiner Verwirklichung trübt. Wohl steht dieses als Sinn des Lebens rein formal immer ungegenständlich vor dem Menschen. Aber seine Erfüllung versucht er auf vielfache Weise, die sehr oft dem zu Erreichenden gar nicht angemessen sind. Je nach seiner Einstellung sucht er sein Selbst, sein eigentlichstes Sein, in einer

ändern der verschiedenen Schichten seines Seins, setzt sich mit ihr in eins; dies auch mit solchen, die ihrem Wesen nach unterpersönlich sind und in denen sich darum das Selbstsein nie verwirklichen läßt. Er sucht sein Selbstsein in Bereichen, die der vollen Helle des Bewußtseins und der Freiheit nicht fähig sind, und verurteilt so sein Bemühen zu einem Scheinerfolg, der in Wirklichkeit ein Scheitern ist.

Denn eine scheinbare Selbstverwirklichung vollzieht sich; sonst erschiene das Ziel nicht erstrebenswert. Eine gewisse Freiheit, eine größere Verfügungsmacht und eine Bereicherung des Seins wird erreicht, aber eben in solchen Bereichen, die nicht vollkommen angeeignet werden können, die dem Selbstsein äußerlich bleiben und über die die Verfügung oberflächlich ist, ohne ihr Sein zu erreichen. Solche Scheinverwirklichungen werden aber gewählt, weil sie leichter zu verwirklichen sind als die wahre; denn sie geben dem Zug des Naturhaften nach, statt es über sich selbst zu erheben, sie erfordern weniger geistige Ursprunghaftigkeit und Mächtigkeit.

Es besteht somit für den Menschen die Versuchung, und bis zu einem gewissen Grad ist ihr jeder immer schon erlegen und muß sich darum bemühen, sich von ihr zu befreien, der wahren Selbstverwirklichung auszuweichen und die leichteren, aber falschen Wege einzuschlagen. Die ganze Geschichte gibt davon Zeugnis. Ganz vollkommen vermöchte nur der Mensch das Selbstsein in seiner Wahrheit zu erkennen, der es bereits verwirklicht hätte. Aber da es auch in jedem Menschen bereits wenigstens anfänglich lebt, so weiß auch ein jeder, wenn auch meist unausdrücklich, darum, in welcher Richtung eine größere echte Selbstverwirklichung zu suchen ist. Dies zeigen schon die ersten schriftlichen Denkmäler der Menschheit.

Alles Geschichtliche weist somit zwei Seiten auf, allerdings in einem sehr verschiedenen Verhältnis, einerseits den Zug des Naturhaften und die Verkenntung und das Verfehlen des wahren Selbstseins, anderseits die Wirkung der geistigen Mächtigkeit, die das Selbstsein zu verwirklichen sucht. Diese Seiten liegen aber nicht räumlich nebeneinander, sondern durchdringen sich innigst, so wie auch die Ursächlichkeiten, aus denen sie hervorgehen, zu dem einen Menschen verbunden sind.

Die Selbstverwirklichung ist immer zu vollziehen. Sie ist kein Zustand, der sich – wie im Stofflichen – allein durch das Gewordensein hält. Sie liegt als ungegenständlicher und überbewußter Sinn alles Tuns immer vor dem Menschen. Sie ist also kein Ziel im strengen Sinn; denn ein solches kann man unmittelbar in sich anstreben und verwirklichen. Das Selbstsein hingegen kann nie der unmittelbare Gegenstand des Willens sein. Ein Entschluß: ich will mich selbst verwirklichen, hätte keinen Sinn und bliebe wirkungslos. Da das Selbst etwas Ungegenständliches ist, alles unmittelbare Streben aber auf

Gegenstände geht, so kann es nur auf dem Umweg über das Gegenständliche und damit auf dem Umweg über die Welt erreicht werden. Darin liegen Geschichte und Kultur begründet.

Das Aussein auf die Zukunft wird damit zu einer wesentlichen Erstreckung des menschlichen Seins. Der Mensch strebt immer von der gegenwärtigen Lage weg zu einer andern, die eine bessere Verwirklichung seiner selbst, ein vollkommeneres Selbstsein verspricht. Die gegenwärtige Lage ist dabei der Ausgangspunkt, die Grundlage, von der er sich abstößt. Aber diese Lage wird bereits im Licht der möglichen Selbstverwirklichung gesehen. Wie diese verstanden wird, ist mitbestimmt von den bisherigen Erfahrungen, also von der Vergangenheit. Diese wirkt jedoch nicht mechanisch. Der Mensch nimmt Stellung zu ihr, bejaht sie oder lehnt sie ab. So sind alle zeitlichen Erstreckungen in einer unzertrennbaren Einheit beteiligt. Dabei kommt alles darauf an, wie der einzelne Mensch unausgesprochen seine Selbstverwirklichung versteht; denn daraus ergeben sich seine möglichen Haltungen und Ziele. Nach ihr bemißt er alles. Sie bestimmt seine persönliche Wertrangordnung, die mit der objektiven Ordnung in Übereinstimmung stehen oder von ihr abweichen kann.

Das Sich-voraus-sein ist also im Menschlichen die erste zeitliche Erstreckung, jedoch so, daß es eingebunden ist in die Gegenwärtigkeit eigener Art, die dem Selbst zukommt. Der Mensch ist ständig darauf aus, sowohl Zukunft wie Vergangenheit in diese Gegenwärtigkeit hineinzunehmen; je mehr er dies vermag, um so mehr ist er selbst.

Aus diesem Vorweg entsteht der Bewegungscharakter der Geschichte². Kein erreichter Zustand genügt; bei keinem vermag der Mensch stehen zu bleiben. Die Erfahrung, die sich in Sprichwörtern niedergeschlagen hat, weiß dies schon lange: Im Geistigen bedeutet Stehenbleiben Zurückgehen. Denn wo das Streben nach Selbstverwirklichung erlahmt, wo der Mensch sich gehen läßt und in einem naturhaften Zustand, wo alles von selber geht und einem die gebratenen Tauben in den Mund fliegen, das Ideal erblickt, da erhalten die naturhaften Kräfte das Übergewicht. Sie wirken ja so, wie der sich gehendlassende Mensch es auch von den geistigen Kräften wünschte; sie wirken von selbst, ohne freie Entscheidung, ohne Antrieb und ohne Aufschwung. Die Geschichte kann nur voranschreiten oder zurückgehen, was die Höhe der erreichten Kultur angeht. Stillstand ist nur scheinbar und dauert nur kurze Zeit. Der Mensch muß das Naturhafte in sich dem Geistigen immer wieder gefügig machen. Das bedeutet aber, daß alle Kultur aus Selbstzucht hervorgeht und ihrer immer bedarf³.

Die Selbstverwirklichung ist Ausübung und Verwirklichung der Freiheit. Sie schafft Neues, Unvorhergesehenes und Unvorhersehbares. Sie ist Ursäch-

lichkeit im strengen Sinn des Ursprungs von solchem, was auch der Anlage nach nicht da war. Was schon keimhaft bestand, wäre für sich allein nicht eigentlich neu; es entfaltete nur und ließe erscheinen, was schon bestand. So ist die Neuheit im biologischen Bereich äußerst gering; und im Stofflichen gibt es sie nur als neue äußerliche Zusammensetzung. Nur weil der Mensch nicht reiner Geist ist, kommt in seine Freiheit und in sein Tun auch der Faktor Anlage hinein. Aber das eigentlich Geistige verwirklicht auch die Anlagen in immer neuer Weise, wie dies das Beispiel der Sprache deutlich zeigt. Der Mensch ist dazu angelegt, Sprache zu besitzen und zu gebrauchen, durch hörbare und als Schrift sichtbare Zeichen Gemeintes mitzuteilen und es durch solche Zeichen zu verstehen. Aber der Sprachen sind viele; und die einzelnen Sprachen sind wieder in Dialekte aufgeteilt, und der einzelne spricht seine Sprache auf eigene, persönliche Weise. Neuheit und Bewegtheit zusammen kennzeichnen die menschliche Geschichte.

2. Das Mitsein und die Anerkennung

Als Leib-Seele-Wesen vollzieht der Mensch seine Selbstverwirklichung inmitten einer Welt von Menschen und Dingen. Es ist für ihn bezeichnend, daß er für das, was er nicht ist, offensteht. Er wirkt nicht blind wie der Stoff; nicht bloß vom Instinkt zu dem Nützlichen getrieben und vor dem Schädlichen fliehend wie das Tier, das somit das Fremde nie als Fremdes sieht, sondern nur in seinem Bezug auf sich selbst empfindet. Der Mensch vermag das, was er selbst nicht ist, in seinem Anderssein und in seiner Unabhängigkeit von sich selbst zu sehen und in seinem Handeln frei darauf Rücksicht zu nehmen oder dies zu unterlassen. Er steht für ihr Ansich offen, er ist für andere Menschen ansprechbar. Darum besitzt er Sprache.

Die Sprache wendet sich zuerst an den Mitmenschen. Sie ist da, um ihm die eigenen Erfahrungen mitzuteilen und fremde zu vernehmen. Das Gesagte wird hörend aufgenommen und verstanden. Gleichzeitig erfolgt eine Stellungnahme dazu; es wird als wahr, das heißt, als mit der Wirklichkeit übereinstimmend, anerkannt oder als falsch, der Wirklichkeit nicht entsprechend, abgelehnt. Das Verstehen ist aber wie das Sprechen kein physikalischer Vorgang. Es ist ein Aufnehmen, das Urphänomen des Aufnehmens, von dem alle andern Arten nur abgeleitete Formen sind. Das Aufnehmen bedeutet ein Aneignen. Das Angeeignete wird zum eigenen Sein, geht in die eigene Welt ein, verwandelt diese etwa so, wie ein neues Mosaiksteinchen das ganze Bild verwandelt. Ebenso aber wird das Aufgenommene in die eigene Welt eingereiht und erhält dort zusammen mit dem Bisherigen und innerhalb seiner Gewicht und Einfluß auf die kommenden Entschlüsse und Stellungnahmen,

die trotzdem frei bleiben. Das geistige Sein des Menschen ändert sich durch die Zwiesprache dauernd. Es verleibt sich in einer Weise, die das Naturhafte nicht kennt, die Wirklichkeit ein und wird durch sie zu dem, was es jeweils ist, wird zum Selbst.

Die Ansprechbarkeit und die Fähigkeit, sich fremde Erfahrung frei anzueignen, unterscheidet den Menschen wesentlich von allem Naturhaften. Durch alles Geschehen hindurch verändert sich der Stoff in seinem Sein nicht wesentlich; darum ist er ungeschichtlich. Im Biologischen und vor allem im Tierreich bleibt das, was ihnen geschieht, nicht gleichgültig. Aber es wird nicht bewußt aufgenommen, beurteilt und dann angenommen oder abgelehnt; es wirkt noch auf naturhafte Weise. Außerdem kann die Erfahrung hier nicht weitergegeben werden. Darum ändern sich im Lauf der Zeit nicht so sehr die einzelnen Lebewesen, sondern durch sie die Art. Diese ist hier der Träger einer Bewegung, die eine gewisse Ähnlichkeit mit der menschlichen Geschichte hat. Nur beim Menschen in seiner Geistigkeit betrifft die Erfahrung den Einzelnen und verwandelt ihn als Einzelnen. Darum ist das Menschliche und damit das Geschichtliche betont einmalig, und nur als Einmaliges ist es Gegenstand der Geschichtswissenschaft, während im Naturhaften das allen Gemeinsame und in allen Gleiche, das Allgemeine vorherrscht⁴. Aus der Ansprechbarkeit ergibt sich somit die Geschichtlichkeit.

Diese geistige Aneignung ist die einzige, die wirklich diesen Namen verdient. Das Angeeignete kommt gleichsam in das Selbst hinein und nimmt an seinem Sein teil. Es ist wahrhaft eine Verinnerlichung, aus der Erinnerung hervorgeht. Alle andere Aneignung bleibt dieser gegenüber äußerlich; auch ist sie nur auf Grund ihrer möglich. Das gilt besonders von der Aneignung äußerer Dinge als Besitz.

Die Ansprechbarkeit gründet ihrerseits in dem Ringen um Selbstverwirklichung. Was dem Menschen zustößt, soll ihn nicht ohne seine freie Zustimmung zu irgend etwas machen und ihn so sich selbst entfremden. Also muß er es sich geistig zu eigen machen oder es ablehnen können. Dazu muß er es zuerst in seinem Sein erkennen, um sich nicht blind zu entscheiden; denn solche Entscheidung ginge aus naturhaftem Drang vor sich. Soweit die Aneignung gelingt, wird der Mensch durch Erfahrung reicher und mehr er selbst. Wo er dies nicht vermag, wo seine geistige Mächtigkeit nicht dazu hinreicht, da wird er auf naturhafte Weise bestimmt; es kommt keine Erfahrung im eigentlichen Sinn zustande, und er wird sich selbst noch mehr entfremdet.

Dadurch, daß der Mensch im Sprechen, Vernehmen und Verstehen für andere offen ist, daß er für seine Selbstverwirklichung auf die andern angewiesen ist, erweist sich das Mitsein als wesentliches Moment des menschlichen Seins. Dieses Mitsein ist kein bloßes Nebeneinander wie etwa im Stofflichen,

das dann zufällig diese und jene Folgen hat. Sondern es ist im Wesen des Menschen angelegt, und der Mensch verwirklicht sich selbst darum nur durch und im Mitsein mit andern, als Glied von Gemeinschaften. Es ist das allen Menschen aufgegebenes Ringen um das eigene Selbstsein, das alle schon an der Wurzel verbindet und gegenseitiges Verstehen ermöglicht.

Schon für das Erwachen und die Entfaltung seiner Geistigkeit ist der Mensch als Kind auf seine Eltern und Erzieher verwiesen. Ohne deren Anstoß und Mithilfe bliebe sie unentwickelt, und der Mensch wäre nicht imstande, am Leben zu bleiben. Damit tritt er aber in eine bestimmte geistige Welt ein, die nicht die Welt des Menschen schlechthin ist, wie die Umwelt für alle Tiere einer Art die gleiche ist. Er erhält vielmehr Anteil an einer durch geschichtliche Taten und Werke geformten Welt, die ohne diese freien Entscheidungen nicht wäre. Durch sie und damit durch die Geschichte wird das Kind geformt, noch bevor es eigener Entschlüsse fähig ist; denn erst durch diese Formung erwacht seine Freiheit und Entschlußfähigkeit. Somit ist die Geistigkeit des Menschen von Anfang an durch das Mitsein geschichtlich bestimmt. Will er sich über das eigene Sein klar werden, so stößt er unmittelbar, wie die Sprache dies deutlich macht, auf das Mitsein, nicht nur mit jetzt lebenden Menschen, sondern auch mit solchen der Vergangenheit; er stößt auf die gemeinsame Geschichte.

In seinem Ringen um die Freiheit steht der einzelne Mensch also nicht allein. Noch ist seine Offenheit zur Welt hin die wichtigste. Er ist immer mit andern Menschen verbunden. Diese Verbindung ist aber nicht rein instinktmäßig wie bei einer Herde. Sie entsteht aus Wissen. Menschen erkennen sich gegenseitig als Menschen, als Personen. Sie können sich mitteilen, und zwar sowohl über ihre Welt wie auch über ihre Stellungnahme zu ihr. In einer geistigen Bewegung versetzt sich der Mensch, der die Mitteilung versteht, gleichsam an den Punkt, von dem aus der andere jeweils der Welt entgegentritt und vermag sie von da aus zu sehen und mit seiner Welt zu vergleichen. In jedem Gespräch geschieht das. Dieses Welthaben ist aber je die eigene Sache eines jeden. Niemand kann ohne seine Zustimmung dahin vordringen. Er muß seine eigene geistige Art offenbaren, in Wort, Gestus und Tat den andern zugänglich machen. Daran erkennen sie dann durch eine immer zu vervollkommnende Zusammenschau, wer er ist. Selbstoffenbarung und Verstehen sind grundlegende Wirklichkeiten des menschlichen Seins. Sie verbinden die Menschen untereinander.

Dabei ist das Geistige führend und bestimmend. Wo kein Geist, da gibt es auch keine Sprache, sondern nur emotionale Ausrufe, die keine Erkenntnis von einem Sachverhalt übermitteln. Aber indem der Geist sich in Bewegung setzt, stößt er als Seele auch das Psychische und Vitale an. Dies zeigt die

Sprache. Sie ist ein geistig-physiologisch-phisches Gesamtgeschehen, in dem es aber einzig auf das Verstehbare, auf die Bedeutung, auf den Sinn ankommt. Alles andere steht in dessen Dienst und wird gar nicht bemerkt, solange keine Störung des Ablaufs eintritt.

Trotzdem legen diese Schichten der Offenbarung und dem Verständnis Schranken auf. Sie lassen die Geistigkeit zwar unmittelbar, aber doch nur wie unter einem Schleier und wegen der metaphysischen Enge der unteren Schichten gleichsam nur schrittweise, bald von dieser, bald von jener Seite erscheinen. Darum ist die Zusammenschau das Erkenntnismittel gerade im Bereiche des Personhaften.

Immer erfaßt der Mensch den andern, mit dem er spricht, als Person. Das ist darin eingeschlossen, daß er dessen Rede als sinnvoll versteht. Sinnvoll kann die Rede nur sein, wenn sie nicht von den naturhaften Ursachen weitergetrieben wird, was nur zu einem sinnlosen Gestammel führen würde, sondern wenn sie unter der Führung des Sinnes, der ungeteilt vor dem geistigen Auge steht, so voranschreitet, daß diese Einheit sich in der Brechung der einzelnen Worte und Sätze erhält und zeigt. Die freie Führung erkennen und den Sinn verstehen, das ist ein und dasselbe. Der Hörende und Verstehende leistet in umgekehrter Richtung das gleiche: aus der Zertrennung in Worte und Sätze erfaßt er die Einheit und Bedeutung der Mitteilung und in ihr die Freiheit und die Personhaftigkeit des Sprechenden. Diese Erkenntnisse werden jedoch meist nicht ausdrücklich. Sie gehen ungegenständlich mit dem Ausprechen und Erfassen des Gegenständlichen mit.

Die Personhaftigkeit der andern Menschen wird so vernommen, daß man ihre Äußerungen als Rede, als sinnvoll erfaßt. Sinnvoll ist aber das, was nicht einfach durch die Wirkursachen vorangetrieben wird, sondern das, wo die Wirkursachen im Hinblick auf ein Ziel frei angesetzt und gelenkt werden. Verstehen heißt, den Bezug des einzelnen auf das eine Ziel vernehmen. In allen Zielen ist aber das letzte ungegenständlich mitgegeben, die Selbstverwirklichung. Einen Menschen als Menschen erkennen, heißt dieses Sichhinwenden zur Selbstverwirklichung mitvernehmen. Gleichzeitig ist auch immer die Unvollendetheit und die Bedrohtheit dieses Strebens miterfaßt, die ganze Ungesichertheit der Existenz. Das Tier weist nichts davon auf. Aller Sinn ist Sinn in bezug auf dieses allerletzte Ziel, auf die Selbstverwirklichung; was zu ihr hinzuführen geeignet ist, das ist sinnvoll, was sie hindert oder herabsetzt, das ist sinnlos. In diesem gemeinsamen Streben, das doch jeder wieder für sich selbst auf sich nehmen muß, sind die Menschen von vornherein als Menschen untereinander verbunden. Die Bindung ist also eine geistige. Wiederum ist hier gerade der Einzelne als solcher von Bedeutung. Sein Schicksal vermag als dieses einzelne jeden Menschen anzusprechen und ihn die eigenen Möglich-

keiten sehen zu lassen. Jeder Mensch kann für jeden andern zur Frage und zum Anruf werden, auf je einmalige Weise.

Die Erkenntnis der Personhaftigkeit des Mitmenschen und die eines Dinges unterscheiden sich wesentlich voneinander. Die Personhaftigkeit wird nur erfaßt, indem man sie anerkennt, d. h. ihrer Freiheit und Selbständigkeit Rechnung zu tragen gewillt ist. Die Verweigerung solcher Anerkennung behandelt den andern wie ein Ding, das wohl mit Verstand begabt ist, als Mittel zu den eigenen Zwecken und verfehlt ihn so in seinem Eigentlichsten. Eine solche Stellung möchten aber die unterpersönlichen Schichten dem Menschen aufdrängen. Jede Begegnung mit einem Menschen ist darum eine Stellungnahme. Man kann ihm nicht einfach wie einem Ding gegenüberreten. Das Ding beansprucht keine Anerkennung, weil es überhaupt nichts beansprucht. Der Mensch aber zwingt schon durch sein Personsein dazu. Ein bloßes Unterlassen ist bereits eine Verweigerung der Anerkennung; ein neutrales Verhalten gibt es nicht. Allerdings vollzieht sich diese Stellungnahme in verschiedenen Graden der Stärke und Ausdrücklichkeit. Die Beziehungen zwischen Menschen sind deswegen wesentlich anderer Natur als die des Menschen zu den Dingen. Der Umgang mit den Dingen ist gewöhnlich ein Herstellen von Kulturdingen. Mit den Menschen muß man verhandeln, das Wort im weitesten Sinn genommen; es vollzieht sich in Rede und Gegenrede, Frage und Antwort, Zug und Gegenzug. Sie halten die Geschichte in Bewegung.

Im Urteil der andern über sich selbst begegnet sich der Mensch auf eine neue Weise. Er sieht sich selbst gleichsam von einem neuen Blickpunkt aus, den er unmittelbar infolge seiner Gebundenheit an den Leib nicht einnehmen kann. Außerdem vermag dieses Urteil unabhängig von dem eigenen zu sein und sich an der Wirklichkeit selbst auszurichten. Gleichsam eine neue Erstreckung seines geistigen Seins, die ihm sonst verborgen bliebe, wird ihm hier zugänglich.

Selbsterkenntnis und Fremderkenntnis fallen aber nicht ohne weiteres zusammen; ja, sie tun es so gut wie nie; daran hindert die unvollkommene Mitteilbarkeit des Psychischen. Ganz er selbst wäre jedoch der Mensch erst dann, wenn völlige Übereinstimmung bestände, wenn er als der, der er wirklich ist, auch anerkannt würde, und der, wofür er gehalten wird, auch wirklich wäre. Wird diese Anerkennung versagt, so wird der Mensch in seinem Selbstsein erschüttert und unsicher; er wird sich selbst fraglich. Darum verlangt jeder Mensch nach der Bestätigung der eigenen Selbstauffassung durch die Anerkennung seiner Mitmenschen.

Das Verlangen nach Anerkennung gehört somit zum Wesen des Menschen. Jeder will in seinem Kreise etwas gelten und dadurch das Bewußtsein immer wieder erneuern, daß er jemand sei, daß er Bedeutung besitze. Deshalb sucht

ein jeder, sich durch seine Leistungen hervorzutun und sich so den andern darzustellen, ihnen sein Können zu offenbaren. Aus den Zeugnissen der Mitmenschen soll ihm dann die Bestätigung entgegenschallen, daß er in Wirklichkeit der ist, der er sein möchte und der er zu sein glaubt. Er wird sich darin gleichsam selbst faßbar; er hat etwas, woran man sich halten kann. Erst in der Anerkennung erfährt er die eigene volle Wirklichkeit; ohne sie ist er gleichsam nichts.

Der letzte Grund des Verlangens nach Anerkennung liegt jedoch darin, daß der Mensch sich in sich selbst nie genügend gegründet erfährt. Er ist selbst, aber so, daß dieses Selbstsein ihm gegeben ist, daß er sich darin vorfindet. Dieses Selbst gestattet ihm die Verfügung über alles andere; es selbst ist aber unverfügbar und, wie wir sahen, nur auf dem Umweg über die andern und die Welt zu beeinflussen.

Wegen dieser grundlegenden Unsicherheit sucht der Mensch eine Bestätigung und eine Festigung seines Seins bei den andern. Wenn sie ihm bekunden, er bedeute etwas, dann glaubt er, dies gäbe ihm eine neue Festigkeit. So wird das Streben nach Anerkennung zu einem der mächtigsten Antriebe des menschlichen Handelns und damit der Geschichte.

Das Mitsein und damit die Anerkennung wird jedoch eingeengt und erschwert durch die unterpersönlichen Schichten im Menschen. Auf diesen ist durch sie selbst keine Verständigung, kein eigentliches Miteinander möglich. Tiere vereinen sich zu einer Herde, getrieben von dem gleichen naturhaften Drang, der kein eigentliches Wissen um den Zustand des Nachbartieres einschließt. Das kennzeichnende Verhältnis auf diesen Schichten ist Fremdheit, die in der Unbewußtheit des Stoffes absolut ist. Diese ist dem Tier allerdings nicht bewußt. Aber der Mensch erfährt sie durch die Verbindung des Psychischen mit dem Geist. Fremdheit ist ein Moment des menschlichen Mitseins, das immer schon da ist ⁵. Wer anders ist, wird zunächst instinktiv abgelehnt. Er ist der Fremde, was in vielen Sprachen ursprünglich auch Feind bedeutete. Denn diese Fremdheit führt, wenn sie nicht durch das geistige Miteinander zu Vertrautheit überwunden wird, zur eigentlichen Feindschaft.

Die Ungesicherheit seiner Existenz erfährt eben der Mensch zuerst von der Welt des Gegenständlichen her. Er braucht Nahrung, Kleidung und Wohnung. Er glaubt sich dadurch sichern zu können, daß er über die nötigen Mittel dazu frei und ausschließlich verfügt. Also muß er die andern davon ausschließen oder deren Anteil daran so unter die eigene Herrschaft bringen, daß sie seine Absichten nicht durchkreuzen können. Die stofflichen Mittel der Lebenserhaltung haben nämlich die wohlbekannte Eigenschaft, daß sie immer je nur von einem verwandt werden können. Wo mehrere daran Anteil haben sollen, müssen sie verteilt werden, so daß der Einzelne entsprechend weniger

erhält. Was dem einen zugute kommt, ist den andern entzogen. Nicht so ist es mit den geistigen Gütern.

Ebenso empfindet der Mensch die Größe anderer leicht als eigene Herabsetzung. In der Anerkennung durch die andern erkennt er ja erst, was er selbst ist. Damit liegt ein Abschätzen durch Vergleichen nahe. Man will nicht mehr so sehr groß sein als größer als die andern. Denn es eröffnet sich damit ein leichterer Weg zur Größe als der, wirklich groß zu sein. Man sucht sie dadurch zu gewinnen, daß man die andern verkleinert, sie herabsetzt, und sich so größer als sie fühlt. Es ist klar, daß auf diesem Wege nichts Positives, keine echte Größe erreicht wird; aber es bleiben auch die Anstrengungen, die diese fordert, erspart.

Für diese Einstellung wird jede fremde Leistung zur Bedrohung der eigenen Geltung, jedes Lob, das einem andern gesendet wird, zur eigenen Herabsetzung, jede bedeutende Tat zur Verkleinerung der eigenen Leistung. Die Existenzsicherheit, die man in der Anerkennung durch die andern suchte, wird erschüttert. Denn diese Sicherheit ruht nicht in sich selbst, sondern hat ihr Sein in den andern. Sie ist in Wirklichkeit Selbstentfremdung. Und sie macht den Mitmenschen zum Fremden, ja zum Feind.

Gegenüber diesen vielfachen möglichen oder wirklichen Bedrohungen durch den Mitmenschen setzt sich der Mensch dadurch zur Wehr, daß er ihnen mit Mißtrauen entgegentritt, sie als Fremde abweist oder versucht, sie unter seine Herrschaft zu bringen, um sie dazu zwingen zu können, ihn als den anzuerkennen, nicht der er in Wahrheit ist, sondern als den, für den er sich selbst hält, und wofür er auch von den andern gehalten werden will. Damit erkennt er ihnen aber nicht mehr das volle Personsein zu und setzt sie bis zu einem gewissen Grade wenigstens zu Mitteln herab. Das empfinden die Unterdrückten mit Recht nicht nur als Schädigung in diesem oder jenem äußeren Gut, sondern als Bedrohung ihrer Existenz, als Verhinderung ihres ursprünglichen Strebens, wodurch sie allein Mensch sind, ihres Strebens nach Selbstverwirklichung. Der eigene Sinn ihres Daseins ist in Frage gestellt; er wird wie der Sinn der Werkzeuge in einen andern Menschen verlegt. Sie sind sich selbst entfremdet.

So stehen sich die Menschen zwiespältig gegenüber; Kant spricht von der «ungeselligen Geselligkeit»⁶. Sie sind aufs tiefste durch das gleiche Streben nach Selbstverwirklichung und Selbstsein miteinander verbunden und verstehen sich darin unmittelbar. Alles, was sprechen und verstehen kann, ist Mensch und Mitstreiter. Zugleich ist aber jeder andere ein Fremder, eine mögliche Bedrohung des eigenen Selbstseins, eine mögliche Quelle der Selbstentfremdung. Aus der Selbstentfremdung entspringt also der Kampf der Menschen untereinander. Sie sind untereinander fremd, weil sie sich selbst entfremdet, nicht vollkommen selbst sind.

Die immer in irgendeinem Grade bestehende Selbstentfremdung und die daraus sich ergebende Fremdheit der andern wirkt sich naturgemäß auf die Versuche aus, die der Mensch unternimmt, sein Selbst zu verwirklichen. In der Geschichte werden diese vor allem sichtbar als Streben nach Reichtum, nach Geltung und Macht sowie in dem Verlangen nach Ruhm. Alle diese Versuche werben um Anerkennung und Bestätigung durch die andern. Sie sind darum in sich zweideutig; um ihrer selbst willen gesucht, können sie das wahre Selbstsein nicht verwirklichen und müssen darum enttäuschen. Sie hängen jedoch mit der Selbstverwirklichung insofern zusammen, als sie richtig aufgefaßt gleichsam seine Ausstrahlung sein sollten. Auch bedeuten sie eine gewisse Selbstverwirklichung.

So zeigt sich im Reichtum, besonders in der Form großer und prächtiger Werke, eine Bewältigung des Stoffes im Dienste des Menschen. Das Werk ist, wie sich weiter unten zeigen wird, eine Darstellung dessen, was der Mensch vermag. Aber durch den Besitz entsteht eine rein äußerliche Beziehung zu dem Sein des Stoffes. Es ist unmöglich, ihn sich wirklich und wahrhaft anzueignen. Er bleibt immer dumpf und fremd und fremdem Zugriff ausgesetzt. Zudem steht der Besitz der Befriedigung der unmittelbarsten Bedürfnisse der Lebenserhaltung nahe und kann darum an sich nicht sehr geistig sein. Doch ist er wiederum die zwar nicht unbedingte, aber tatsächlich in vielen Fällen unumgängliche Voraussetzung für große Unternehmen und für das Wirken in die Breite.

Macht, die Menschen zu einen, zu führen und ihre Arbeit auf große Unternehmen zu versammeln, die der Gemeinschaft zugute kommen, ist in ihrem letzten Ursprung etwas Geistiges und entspringt dem Selbstbesitz und dem Selbstsein des Menschen und stellt diese darum dar. Selbstbesitz ist Mächtigkeit im eigentlichen und ursprünglichen Sinne. Naturhaftes kann wohl wirken, aber nicht Macht ausüben. Ohne Anwendung von Macht kann ein geordnetes Zusammenleben nicht bestehen und höhere Kultur würde unmöglich. Aber das Streben nach Macht kann zum Wunsch werden, die andern zu unterdrücken und selbst groß zu erscheinen dadurch, daß man die andern klein macht, sie unterjocht und der Freiheit beraubt. Das eigene Selbstsein wird damit in die andern verlegt und von ihnen abhängig. Aber in ihnen ist man seiner selbst nie sicher. Sie können Anerkennung versagen oder nur heucheln. Immer ist solche Macht von Ursachen bedroht, die nicht in der Verfügung des Mächtigen liegen, weil sie eben nicht rein aus seinem Selbst hervorgeht.

Die Macht und der Reichtum sollen ferner der Vergänglichkeit, die ihnen wesentlich innewohnt, dadurch entrissen werden, daß man sie an die eigenen Nachkommen weitergibt. Denn in ihnen findet sich der Mensch selbst wieder mit seinem Verlangen, daß das Gute Bestand habe und nicht gleich zerfalle.

Auch ist die Familie und die Sippe irgendwie er selbst; man lebt in ihnen und wird von ihren Schicksalen so betroffen, wie wenn es die eigenen wären. So ist der Wunsch verständlich, sich dadurch zu verewigen, daß man Besitz, Einfluß und Macht auf die Nachkommen vererbt; sie gehen so nicht einfachhin verloren. Aber der Zusammenhang ist noch stark naturhaft. Vor allem aber können andere, auch die Nachkommen, nie das eigentliche Selbst ausmachen und es verwirklichen.

Die Anerkennung im großen Maßstab ist der Ruhm. Ruhm zu erlangen, im Gespräch und in der Erinnerung anderer Menschen zu sein, von Dichtern besungen zu werden, das ist schon das Verlangen der frühen ägyptischen, sumerischen und babylonischen Herrscher. Nach diesem Ziel strebten die homerischen Helden: bis zum Himmel soll ihr Ruhm erschallen. Das Verlangen nach Ruhm ist einer der mächtigsten Beweggründe für große geschichtliche Taten, und es wirkt auch heute noch, wenn auch nicht mehr so unverhüllt wie in den erwähnten Zeugnissen. Es ist, als ob dadurch das Leben weiter würde in Zeit und Raum. Die Grenzen, die das Stoffliche dem Geistigen auferlegt, sind, wenn auch nicht aufgehoben, so doch ins Unabsehbare erweitert, wenn man erwarten oder glauben darf, daß in entlegenen Ländern und in fernen Zeiten die Menschen noch von einem sprechen. In der Tat ist ja diese Anerkennung eine Seite des menschlichen Daseins. Primitives Denken empfindet sie als ein wirkliches Leben, als eine Art substantiellen Teil des eigenen Selbst, der so wichtig sein kann, daß dieses mit ihm zusammenfällt. Solange noch von einem gesprochen wird, ist man nicht tot. Das Subjekt, für das allein Ruhm ist, wird in seiner Ungegenständlichkeit einfach übersehen und vergessen. Der Ruhm wird so zum Ausdruck des Verlangens nach Unsterblichkeit, ja er wird zum Nachleben. Der Name, der ja für den Primitiven das Selbst bedeutet, lebt durch die Werke und den Ruhm, den sie erlangen, weiter.

Aber auch der Ruhm führt nicht zur eigentlichen Selbstverwirklichung. Auch hier wird das Selbst in die andern verlegt, deren Freiheit man nie sicher in die Hände bekommt. Vor allem vermag die äußere Gewalt die innere Freiheit nie gegen deren Willen anzutasten. Träte aber völlige Unfreiheit der Beherrschten ein, so hätte ihre Anerkennung keinen Wert mehr, wäre keine Anerkennung. Die Selbstentfremdung läßt sich durch die Anerkennung durch die andern nicht aufheben.

Was Folge, und eine unsichere und darum unwesentliche Folge wahrhaft großen Tuns sein sollte, das ist in allen diesen Fällen zum unmittelbar erstrebten Ziel geworden und verkehrt sich darum. Zu seinem Selbst vermag der Mensch auf diesem Weg nicht zu gelangen. Aus dem dunklen Gefühl um diese Sachverhalte heraus ist die Sucht nach Reichtum, Macht und Ruhm unersättlich. Sie befriedigt den Menschen nicht; und trotzdem kann der Mensch

es nicht aufgeben, nach ihnen zu streben, solange er nicht den wahren Weg zum Selbst gefunden hat.

Diesen Weg kennt der Mensch dunkel immer schon. Wenn sich die Könige in den alten Inschriften auch ihrer Macht und ihres Reichtums rühmen und von den Göttern langes Leben, zahlreiche Nachkommenschaft und Sieg über die Feinde erbitten, die sie grausam vernichten möchten, so liegt ihnen doch auch daran, daß sie vor Göttern und Menschen als gerecht und gut erscheinen. Sie berufen sich darauf, daß sie «gerechte richterliche Entscheidung trafen», «die Menschen in Sicherheit wohnen ließen», «ihnen Tage des Überflusses verschafften»⁷, daß sie also aufgingen im Dienst am Mitmenschen, daß sie sich bemühten, ihnen die Möglichkeit zu einem wahrhaft menschlichen Leben offenzuhalten. Auch heute noch verzehren sich die Diktatoren nach ihren eigenen Aussagen im Dienst der Freiheit und des Wohlergehens ihrer Untertanen und greifen nur ungern und gezwungen zu grausamen Gewaltmaßnahmen, wenn sie diese nicht überhaupt leugnen.

Hier wird deutlich, daß der Mensch immer weiß, wer der wahrhafte, achtenswerte, der Anerkennung würdige Mensch ist, ein wirklich großer Mensch. Er spürt deutlich, daß alles andere in Wirklichkeit ein falscher Weg ist. Als ein wahrhaft großer Mensch und darum als ein selbstloser Mensch möchte auch der Tyrann gelten.

Weil aber dem Menschen immer auch das Leitbild echter Selbstverwirklichung und wahrer Größe vorschwebt, so ist das Streben danach auch in der Geschichte wirksam und ein geschichtlicher Faktor. Ohne Gerechtigkeit, Hilfsbereitschaft, Wahrhaftigkeit könnte keine menschliche Gesellschaft lange bestehen. Aber ihr Wirken ist verborgener als das der Selbstsucht. Deren Ziele liegen ihrem Wesen nach im Gegenständlichen und Handgreiflichen und sind darum leicht von allen wahrzunehmen. Das geistigere Streben nach echten Werten hingegen besitzt diese Handgreiflichkeit nicht; es geht aus der wahren, ungegenständlichen Personmitte hervor. Darum bleibt es leicht verborgen. Es ist aber darum nicht unwirksam.

Es liegt an diesem wesentlichen Zusammenhang zwischen Gegenständlichkeit und sinnlicher Wahrnehmbarkeit, daß ein oberflächlicher oder böser Blick in der Geschichte nur das Selbstsüchtige und Stoffliche sieht und alle guten Taten als Verstellung entlarven zu können glaubt. Aus dem gleichen Grund läßt sich alle Geschichte scheinbar aus dem Wirtschaftlichen erklären. Die Wirtschaft ist ein wesentlicher Faktor des menschlichen Lebens. Ohne sie kann der Mensch sein leibliches Leben nicht fristen. Auch sind zu allen geistigen Unternehmungen wirtschaftliche Mittel nötig, so wie man ohne Instrumente keine Musik machen kann. Aber deswegen alles Geistige als bloße Funktion des Wirtschaftlichen erklären, in der Kultur nur das Ergebnis der

wirtschaftlichen Arbeit sehen, das heißt, die Musik Beethovens oder Mozarts aus den Instrumenten ableiten. Versteht man unter Arbeit hingegen nicht nur die körperliche und wirtschaftliche, sondern auch die geistige Anstrengung, dann ist es allerdings richtig, daß alle Kultur Ergebnis der Arbeit ist, und daß der Mensch nur durch Arbeit er selbst wird. Das Wirtschaftliche hat dabei gerade die Aufgabe, es zu ermöglichen, daß der Mensch nicht seine ganze Kraft und Zeit auf die Nahrungssuche und die Sorge für das leibliche Leben verwenden muß wie das Tier, sondern daß er frei bleibe für das Geistige, für die Selbstverwirklichung.

Hegel und Marx haben etwas Richtiges gesehen, wenn sie, Marx besonders, die ganze Bewegung der menschlichen Geschichte auf den Kampf um die Herrschaft und um die Anerkennung, um so die Selbstentfremdung aufzuheben, damit auf das Verhältnis von Herr und Knecht oder den Klassenkampf zurückführen⁸. Aber damit ist nur eine Seite des doppelgesichtigen Vorgangs der Selbstverwirklichung berührt. Die tiefe Verbundenheit der Menschen als Menschen, die auf dem gleichen Streben nach Selbstverwirklichung beruht, ist gar nicht in Rechnung gestellt. Diese Verbundenheit ist aber wesentlicher und menschlicher, weil geistiger; sie entspringt dem, was den Menschen zum Menschen macht, während der Kampf seinen Ursprung in den Begierden des Untermenschlichen, des an sich Naturhaften hat. Aller Kampf spielt sich immer auf dem Hintergrund des heimlichen Wissens um die Verbundenheit durch das Ringen um die Selbstverwirklichung ab. Dadurch unterscheiden sich die Kämpfe der Menschen untereinander wesentlich von denen im Tierreich. Sie erhalten dadurch ihre Schärfe bis zum Haß und bis zur Ausrottung des Gegners; denn es geht um anderes, Entscheidenderes als bei den Tieren, eben um die Gründung und Sicherung der von den andern wirklich oder vermeintlich bedrohten Existenz. Naturhafte Mächte können das leibliche Leben schädigen oder vernichten; aber sie vermögen dem Selbstsein nichts anzuhaben. Dieses können nur Menschen behindern und erniedrigen. Die Kämpfe der Menschen in der Geschichte sind darum von einer Grausamkeit und einem Vernichtungswillen, den die Tiere nicht kennen.

Aber in dem heimlichen Wissen liegt auch die Möglichkeit der Verständigung, die den Tieren ebenfalls abgeht. Der Mensch kann innerwerden, daß er auf diesem Weg nicht nur den Gegner, sondern geistig auch sich selbst vernichtet. Es kann ihm aufleuchten, daß der andere das gleiche Recht auf Selbstverwirklichung besitzt, das man selbst in Anspruch nimmt. Die haßvolle Anerkennung als Mensch kann sich in eine verstehende verwandeln und den Weg öffnen zu Abmachungen, Verträgen, rechtlichen Satzungen, die beiden Teilen ein menschliches Leben ermöglichen. Die erste Anerkennung kann sich zu immer reineren Formen entwickeln, die in der selbstlosen Liebe

zum Nächsten gipfeln. Diese ist ja nichts anderes als die möglichst restlose Anerkennung und Bejahung des Selbstseins des andern ohne Rücksicht auf den eigenen Vorteil oder Nachteil; solches zu tun vermag aber nur der vollkommene Selbstbesitz.

Ferner hat vor allem Marx, wohl unter dem unmittelbaren oder mittelbaren Einfluß von Rousseau, verkannt, daß die Fremdheit und Feindseligkeit im Sein, und zwar in den unterpersönlichen Schichten des Menschen, gründet und immer schon da ist. Er hielt offenbar den Menschen für an sich gut; nur die äußeren Verhältnisse, die nach ihm das Ergebnis der wirtschaftlichen sind, haben ihn verdorben. Darum braucht man nur diese Verhältnisse zu ordnen, und alle Fremdheit und Feindseligkeit wird für immer verschwunden sein. Wofür die unerhört grausamen Machtkämpfe in den kommunistischen Staaten nicht gerade eine Bestätigung erbringen. In Wirklichkeit ist der Mensch immer schon sich selbst entfremdet und darum auch ebenso sehr den andern.

Diese Selbstentfremdung vernimmt er auch in den Mitmenschen als Grenze des vernünftigen Verstehenkönnens. Diese Grenze ist aber zugleich auch die Grenze des Vermögens, den andern als Selbst anzuerkennen. Das Streben, das aus den selbstentfremdeten Bereichen hervorgeht, sieht im andern nur ein Mittel oder ein Hindernis für die eigenen Absichten. Gegen diese möglichen Absichten setzt sich der sich selbst bereits entfremdete Mensch voller Mißtrauen in Verteidigungsstellung. Nicht die äußeren, wirtschaftlichen oder politischen Verhältnisse sind also die letzte Quelle der Selbstentfremdung. Vielmehr können diese zu Mitteln der Beherrschung und Versklavung der andern nur deswegen werden, weil auch in ihnen die Selbstentfremdung bereits wirksam ist.

Es wäre auch darauf hinzuweisen, daß bei Hegel und Marx das Verhältnis zwischen Herr und Knecht insofern falsch gesehen ist, daß verkannt wird, daß der siegreiche Herr auch Arbeit leisten kann, vielleicht keine körperliche, wohl aber die geistige der Organisation und Verwaltung, ohne die keine Gemeinschaft bestehen kann. Dadurch ist aber das Dasein des Herrn gerechtfertigt, wenigstens solange es im Dienst des Mitmenschen steht und nicht zu Mitteln greift, die einschlußweise den Untergebenen das Selbstsein absprechen. Die Versuchung, letzteres zu tun, ist allerdings aus den angegebenen Ursachen immer verlockend. Bei Hegel und Marx wird das Verhältnis so dargestellt, als ob der Herr nach seinem Siege nichts mehr tue, als die Früchte der Arbeit seiner Knechte zu verzehren, und durch sein Nichtstun verweichliche und lebensuntauglich werde, so daß er in einem neu ausbrechenden Kampf nun seinerseits unterliegt und zum Knecht wird. Lügen die Verhältnisse wesentlich so, so wäre aus dem Kampf kein Ausweg. Immer wieder wechselten Herren und Knechte nur ihre Rolle.

Es ist ferner nicht zu vergessen, daß in allen Menschen, wenn auch in sehr verschiedenem Grade, eine Ursache wirksam ist, die sie zur Unterwerfung und zum Dienen bewegen möchte. Solange die Unterordnung im Hinblick auf ein Höheres vollzogen wird, das man in der persönlichen Autorität oder im Amt eines andern Menschen mitvernimmt, solange man also um echte Autorität weiß und sich ihr beugt, ist diese Unterordnung selbst noch eine Tat der geistigen Einsicht und der Freiheit und darum an sich gut. Sie schließt die persönliche Verantwortung nicht aus. Die Unterwerfung kann aber auch aus einer andern Ursache erfolgen. Die Entscheidung in Freiheit bedeutet für die unterpersönlichen Schichten im Menschen etwas, was eigentlich über ihr Vermögen hinausgeht, wozu die Geistigkeit sie nur mühsam mit hinaufziehen kann. Sie sind durch das Streben des Geistes nach Selbstsein und Freiheit gleichsam überfordert und für Ziele eingesetzt, die ihnen fremd sind und außerhalb ihrer Möglichkeiten liegen. Sie möchten ihrer Natur entsprechend, daß alles sich von selbst auf naturhafte Weise ordne. Darum ist etwas im Menschen, dem es willkommen ist, wenn ein anderer Mensch sich anheischig macht, ihm jede Entscheidung abzunehmen und ihm in jeder Lage zu sagen, was er zu tun habe. Die Diktaturen aller Färbung sprechen diese Seite des Menschen, durch die er Massenmensch ist, an und empfangen von ihr ihre Macht. Aber weil sie dem Wesen des Menschen nur in seinem untermenschlichen Teil entsprechen, so sind sie auf die Dauer zum Scheitern verurteilt. Es müßte, wollten sie bestehen, gelingen, den Menschen zu einem reinen Naturwesen zu machen, das auch noch Verstand besitzt, der den andern Tieren abgeht. Das ist aber ein innerer Widerspruch.

Beide Bestrebungen, die zum anerkennenden Zusammenschluß und die zur ausnützenden Unterwerfung, gehören zum Menschen. Die eine entspricht der Geistigkeit als solcher; die andere entspringt den unterpersönlichen Schichten und stellt die Geistigkeit, die herrschen sollte, in ihren Dienst. Daher entstammt die Versuchung, sich als den anerkennen zu lassen, der man gern sein möchte, aber ohne die Fähigkeit oder den ernsten Willen zu besitzen, es auch zu werden. Der Kampf um die wahre Freiheit vollzieht sich auch hier im Menschen. Der Mensch muß die Ordnung herstellen, die mit der metaphysischen Mächtigkeit der einzelnen Schichten gegeben ist. Der Geist soll selbst sein und alles andere lenken und leiten im Dienst der Selbstverwirklichung. Die andern Schichten sollen in diese nach Möglichkeit mit hineingenommen werden und ihr dienen, da sie ja ihrem Wesen nach, außer durch den Mißbrauch des Geistes, selbst nicht zu herrschen vermögen. Da die wahre Selbstverwirklichung sich im Geistigen und durch die Macht des Geistes vollzieht, dieser aber dem willkürlichen Zugriff entzogen ist, so kann sie, und sie allein, von andern nie wesentlich bedroht werden. Darum vermag auch der

wahrhaft freie Mensch, und nur er, die Anerkennung der andern als Person zu leisten, weil und insoweit er im geheimen Wissen um die Unverletzlichkeit des Geistes die Angst überwunden hat.

3. *Das Werk*

Kultur und Geschichte brauchten jedoch nicht zustande zu kommen, besäße der Mensch ein unmittelbares Bewußtsein von sich und seinem Selbstsein, so wie er es von den Gegenständen hat. Er würde dann entweder darin ruhen oder es durch rein geistige Anstrengung zu verwirklichen suchen. Aber der Mensch wird sich seiner selbst nur auf dem Umwege über die Welt bewußt. Das liegt wiederum an der Bindung an den Stoff und an das biologische Leben. Dieses ist, wie das Verhalten des Tieres zeigt, ganz und unreflex auf die Umwelt als seinen Gegenstand gerichtet. Was im Tier und durch das Tier geschehen soll, das vollzieht sich unter dem Anstoß der Instinkte von selbst, sobald das entsprechende Objekt vor dem Blick steht. Es kommt also nur darauf an, daß dieser Blick mit aller seiner Kraft darauf versammelt sei, alles rasch und in seiner Bedeutung für das Leben zu erfassen. Der Blick geht darum gerade nach vorn zum Gegenständlichen; er ist unfähig, sich auf sich selbst zurückzubiegen, was hier nicht nur unnötig, sondern sogar störend wäre.

Als Lebewesen ist der Mensch von Natur aus auch auf die Umwelt verwiesen. Darum geht auch seine Erkenntnis zu ihr hin und betrachtet sie unter der Rücksicht des Nützlichen oder Schädlichen. Aber hierin erschöpft sich die menschliche Wirklichkeit nicht. Da der Mensch er selbst ist, Ursprung neuer Anfänge, die er frei setzt, weiß er auch um sein Selbst, besitzt er immer schon Selbstbewußtsein. Dieses steht aber nicht wie ein Gegenstand vor ihm; es liegt am Ausgangspunkt seines Verhältnisses zur Welt. Die Dringlichkeit der Lebenssorge bewirkt aber, daß dieses ungegenständliche Selbstbewußtsein hinter dem Bewußtsein des Gegenständlichen zurücktritt, gleichsam nur an seinem Rande mit aufscheint. Soll es ganz klar und handgreiflich werden, muß es sich mit dem Gegenständlichen verbinden. In der Tat ist es so, daß der Mensch nicht nur viele Eigenschaften, die dem Subjekt als solchem zugehören, wie das Anziehend- oder Abstoßendsein, als Eigenschaften des Gegenstandes sieht; er verspürt das Wohlschmeckende an der Frucht, die weiche Glätte am Tuch, nicht im eigenen sinnlichen Wahrnehmen. Darin gleicht er dem Tier, das alles, auch das eigene Begehren vor sich, an den Gegenständen vernimmt.

Das leiblich-sinnliche Bewußtsein versucht auch im Menschen, alle Aufmerksamkeit nach vorn, auf das Gegenständliche zu bannen. Der Geist ist aber nicht Gegenstand, sondern Subjekt seines Verhaltens zum Gegenständ-

lichen. Nur als Subjekt kann er seinem Wesen nach auch bewußt werden; nur als Subjekt kann er auch in den anderen Menschen erfaßt werden. Das sinnliche Bewußtsein möchte dieses geistige Selbstbewußtsein als störend und für das Leben unnütz am liebsten unterdrücken. Jedenfalls erscheint es im alltäglichen Umgang mit den Dingen nur schwach.

Außerdem kann der Geist Subjekt nur so sein, daß der ganze Mensch, auch der Leib und die Sinnlichkeit dabei beteiligt ist; die Lebendigkeit ist ja auch sein Werk. Das Selbstbewußtsein ist also nur bei einer solchen Beteiligung wach. Das sinnliche Bewußtsein ist aber nur möglich als Wendung zum Gegenständlichen. Das Selbstbewußtsein ist demnach an diese Wendung geknüpft. Es ist nie rein, sondern immer Bewußtsein der eigenen Hinwendung zur Welt des Gegenständlichen, was Kant dazu verleitet hat, es als rein formales «Ich denke» anzusehen. Von der alltäglichen Einstellung aus gesehen, ist es wie eine Rückwendung vom Gegenständlichen, von der Welt weg, zu sich selbst.

In Wirklichkeit ist das Selbstbewußtsein selbständig aus eigenem Ursprung; es entsteht aus dem Mehr, das der Geist gegenüber dem Leben bedeutet. Es ist das, was sich nicht einfach in die gegenständliche Welt hineinziehen läßt, sondern über sie ungegenständlich hinausgeht. Darum zeigt es sich als ein Überstieg eigener Art am Gegenständlichen, soweit dieses vom Menschen geformt ist. Es ist ein Sieg des Geistes über die bloße Lebensnotwendigkeit, die es gleichsam verschlingen möchte. Der Mensch ist immer schon ein geistiges Wesen und muß sich doch in seiner Geistigkeit dauernd erringen.

Aber er muß dies tun, gebunden an den Leib und durch ihn an die Welt des unterpersönlichen Biologischen und Stofflichen. Darum muß er wie das Tier aus sein auf das, was er zur Erhaltung seines Lebens benötigt. Aber anders als das Tier begnügt er sich nicht mit dem, was er dafür in der Natur vorfindet, und wie er es vorfindet. Auch in seinem Wirtschaften geht er immer darüber hinaus und erfindet neue und bessere Formen der Lebenserhaltung und -führung. Er formt den Stoff so, daß er aus einem Hindernis ein Mittel der Selbstverwirklichung wird, ein Werkzeug für seine geistigen Absichten und Bestrebungen. Diese Formen entstehen nicht durch das Wirken natürlicher Kräfte. Eine neue Ursächlichkeit greift ein, eben die Ursächlichkeit des Geistes. Das eigene Sein des stofflichen Materials wird dabei zugleich zum unentbehrlichen Mittel und zum Hindernis, das der Mensch überwinden muß, indem er zunächst die Kraft seines Leibes einsetzt und durch seine Vermittlung auch die Kräfte der Natur. Darum bedeutet diese Formung immer Anstrengung, Arbeit. Nicht jede Anstrengung ist jedoch Arbeit. Nur die auf eine Formung des Naturhaften gerichtete Anstrengung unter der Leitung eines vorschwebenden Zweckes ist Arbeit. Durch diese bewußte Zielgerichtetheit

unterscheidet sie sich von andern Bemühungen. Solche Ausrichtung auf ein Ziel und seine unermüdliche Verfolgung trotz Müdigkeit und Überdruß setzt den Selbststand und das Selbstsein voraus. Darum gibt es im Tierreich keine Arbeit.

Es vollzieht sich dabei etwas für den menschlichen Eingriff in die Natur Bezeichnendes. Die physiologisch-physikalische Ursächlichkeit wird nicht aufgehoben; aber sie wird durch die geistige Macht des Menschen in andere Bahnen gelenkt. Es wird dem Naturhaften eine neue Formung erteilt, und diese ist im Hinblick auf ein Erstrebtes, zuletzt auf das Selbstsein hin, gestaltet. Nicht mehr die Wirkursache gibt über den Verlauf und das Geschehen voll genügende Auskunft wie im Naturhaften. Vielmehr wird die Zielursache bestimmend. Und dadurch unterscheiden sich Naturdinge von Kulturdingen, daß man jene wirkursächlich erklärt, diese zielursächlich versteht. Hier wird die Wirkursache zu dem in seiner Naturhaftigkeit fast verschwindenden Mittel für das zielursächlich Bedeutsame. In der Sprache tritt die Bedeutung beherrschend hervor; über ihr übersieht man das physiologische und physische Geschehen der Lautbildung, das erst dann ausdrücklich in den Blick kommt, wenn das Verständnis gestört ist. Denn solche Störungen treten dadurch ein, daß das Naturhafte seinen eigenen Weg unbekümmert um das menschlich Bedeutsame durchsetzt.

Die Sprache hebt aus dem ununterbrochenen Ablauf des naturhaften Geschehens einzelnes heraus, was als Mittel zur Selbstverwirklichung bedeutsam erscheint. Sie grenzt ab, wo in der Wirklichkeit Grenzen nur angedeutet sind oder ganz fehlen. Alle Tätigkeit des Menschen in der Welt ist ein solches Herausheben und Abgrenzen aus der Natur. Denn er vermag physikalisch nur das eine unmittelbar zu tun: Ortsveränderungen im Stoff hervorzubringen. Aber im Unterschied zu den Bewegungen des Naturhaften sind diese Ortsveränderungen zielbestimmt, im Hinblick auf eine menschliche Mitteilung, auf ein menschliches Werk. Die ganze menschliche Kultur ist ein Abgrenzen und Herausheben von Stofflich-Naturhaftem aus der Naturhaftigkeit in die Sinnhaftigkeit, dies so sehr, daß man aus der Begrenzung ein allgemeines metaphysisches Prinzip hat machen wollen. Dabei vermag aber der Mensch das Wesen des Naturhaften nicht zu ändern. Er kann es nur gebrauchen, sich ihm anpassen, um es sich anzupassen.

Was dann der Mensch im Hinblick auf sein Ziel unter Rücksicht auf seine Erkenntnis unternimmt, das hat nicht wie das Naturhafte eine im voraus notwendig gegebene Form. Das zeigt die Sprache deutlich. Es gibt viele Sprachen mit sehr großen Verschiedenheiten nicht nur der Worte, sondern der innersten Struktur. In dieser Verschiedenheit spiegelt sich die Verschiedenheit des Menschseins, der Vergangenheit, der Auffassungsweise, der Stellungnahme.

Keine von allen Sprachen ist aber mehr menschlich als eine andere. Sie alle sind geschichtlich. Und da die Sprache das ausgezeichnete Mittel des Menschseins ist, da alle anderen Mittel, mit denen der Mensch Kultur schafft, die Sprache voraussetzen, so gibt es keinen eigentlich menschlichen Bereich, der nicht geschichtlich wäre. Auch die Werke des Menschen, und damit alle Kultur, spiegeln seine Geschichtlichkeit wider.

Es ist das Selbst, das der Ursprung jeder Wendung zur Welt hin ist. Nach seinen Zielen und Absichten wirkt der Mensch in die Welt hinein, schafft sie entsprechend um. Darum spiegelt die menschengestaltete Welt die Geistigkeit, unter deren Leitung sie entstanden ist. Dilthey nannte aus diesem Grund die Kulturdinge Objektivationen. Am unmittelbarsten ist dies im Umgang mit anderen Menschen und hier wieder in der Sprache der Fall. In ihr verstehen wir nicht nur, was gesagt wird, sondern darin auch den, der spricht. Aus der Antwort wiederum tritt uns nicht nur der andere als Person gegenüber, sondern auch sein Verständnis von uns. Wir sehen uns in ihm gleichsam gespiegelt, vergegenständlicht, ohne Gegenstand geworden zu sein. Im Umgang mit den anderen Menschen erfahren wir, wer wir wirklich sind, wird unsere Ansicht über uns bestätigt oder verworfen. Darum ist der Mensch darauf aus, von den andern bestätigt und anerkannt zu werden.

Den andern zeigt sich der Mensch aber in seinen Werken, wenn wir das Wort so weit nehmen, daß es alle seine freien Äußerungen, also auch die Sprache umfaßt. In ihrer Formung stellt sich sein Sein und Können dar, und zwar an einem Gegenstand. Der erste und grundlegende dieser Gegenstände ist der Leib, an dem und durch den die Geistigkeit sich zeigt und von den anderen erfaßt wird. Die übrigen Werke sind gleichsam eine Ausdehnung dieses Darstellungsvermögens über den Leib hinaus, so daß der Mensch da geistig ist, wo er leiblich nicht ist, und auch die zeitliche Gegenwärtigkeit des Leibes übersteigt. Solches ist möglich, weil ja das Hier und das Jetzt immer schon über die Grenzen des bloßen leiblichen Seins hinausgehen und immer schon gleichsam einen Raum der Gegenwärtigkeit um ihn herumlegen. Gegenwart als menschliche ist bereits nicht ohne Geistigkeit möglich.

Immer wollte der Mensch etwas schaffen, worauf er stolz sein könnte. In seinen Werken offenbart sich ja sein Können, seine Mächtigkeit, sein Sein. Denn ohne Freiheit, ohne Selbstbesitz und darum Selbstsein wären solche Werke unmöglich. Der Mensch muß sich gleichsam von den unmittelbaren Eindrücken des ablaufenden Geschehens und den von ihnen ausgelösten Antrieben zurücknehmen können. Das, was ihn im Strom des Geschehens näher angeht, muß er geistig herausnehmen und festhalten. Dann gilt es, daraus schöpferisch das als Ziel zu formen, was er gerne hätte, oder wie die Welt nach seiner Meinung aussehen müßte. Schließlich muß dieses vor ihm stehende

Ziel mit den angemessenen Mitteln im Stoff Gestalt annehmen. Dies alles bedeutet Verfügung über Denken und Vorstellen wie über die körperlichen Bewegungen und schließlich einen festen Stand in sich selbst dem Drängen des Psychisch-Vitalen gegenüber, also Selbstbesitz und Selbstsein.

Dies alles erscheint darum auch durch das Werk. Er wird durch es den andern und auch sich selbst kund. Das sonst Unfaßbare und Entgleitende des Ungegenständlichen steht nun da in einem Gegenstand, ohne zu einem Gegenstand geworden zu sein. Die Geistigkeit des Selbst hat gleichsam nicht Raum genug im Leib und erstreckt sich durch die Werke, schon durch die Sprache, darüber hinaus in die Welt, ohne zur Welt zu werden. Sie schafft sich einen Umkreis, der noch irgendwie zum Ich gehört, von ihm gekennzeichnet ist, Ich ist. Je mächtiger und eigenartiger dieser Umkreis ist, um so einmaliger und bedeutender ist das Selbst, das sich darin offenbart. Schon Kleidung und Körperschmuck haben nicht nur den Zweck, den Leib zu schützen; man will zugleich der Unvollkommenheit der körperlichen Erscheinung durch Verhüllen und Hervorheben nachhelfen und so als der erscheinen, der man sein möchte.

Da durch die Gestaltung das an sich unverfügbare Geistige und Psychische wenigstens scheinbar verfügbar wird, kann die Darstellung im Werk für den Schaffenden zugleich eine Befreiung von dunkel, ja unheimlich drängenden Kräften des Psychischen bedeuten. Die Gestaltung hebt ihre Umrißlosigkeit, die erschreckend wirken kann, auf. Sie werden gleichsam ins Licht gestellt und dadurch in ihrer wirklichen Macht sichtbar und können nun eher bewältigt werden.

Sich und den andern wird also der Mensch durch seine Werke kund. An ihnen ersieht man, wer er ist, und wie er sich versteht, wie er sein Selbstsein auffaßt. In ihnen steht er selbst vor den eigenen Augen. Er sieht sich wie einen ungegenständlichen Gegenstand. Denn die Geistigkeit und Innerlichkeit, die im Werk zu uns spricht, wird nicht zum Bestandteil seines stofflichen Seins. Sie spiegelt sich nur durch die Form; sie ist da, ohne körperlich da zu sein und wird doch unmittelbar verstanden; so wie die menschliche Geistigkeit im Leib aufscheint, klar und deutlich, und doch nicht mit den Händen zu fassen ist. Diese Unmittelbarkeit veranlaßte das primitive Verständnis zu dem Glauben, die dargestellte Menschlichkeit und Geistigkeit ginge irgendwie in die Werke über und lebe in ihnen auch ohne den Verstehenden. Noch die aristotelische Stoff-Form-Lehre spiegelt eine solche Auffassung der Kulturdinge wider, die auch auf die Naturdinge ausgedehnt wurde.

Deswegen meinte man, Statuen würden den, den sie darstellten, auch in seiner Abwesenheit fürbittend vor der Gottheit vertreten und mit der Gottheit sprechen, wie es in einem Text des Gudea von Lagash heißt: «Die sieben

Statuen, die im Hause stehen, beraten alles mit ihrem König»⁹, dem Gott Ningirsu. Auch der Tempel galt als ein lebendiges Wesen, das darum als Ausdruck seiner Persönlichkeit einen eigenen Namen trug. In einem sumerischen Hymnus wird von dem Enki-Tempel E'Engurra in Eridu gesagt: «Sein Mauerwerk ruft laut, pflegt Rats / seine Traufe brüllt wie ein Stier, / Enkis Haus ruft laut, / seinen König preist es des Nachts, macht ihm alles wohlgefällig»¹⁰. Mit allen Mitteln suchte man die Erhaltung der Werke zu sichern. Mit den schwersten Flüchen bedrohte man den, der es wagen sollte, sie zu zerstören oder den Namen des Stifters wegzumeißeln und den eigenen an dessen Stelle zu setzen. Denn mit dem Namen verschwindet das sehr substantiell aufgefaßte Nachleben. Es ist darum wie ein nachträglicher Mord und eine bittere Rache an dem Gegner, wenn man seinen Namen austilgt.

Selbstdarstellung in der Welt durch die Werke gehört also zum Wesen des Menschen. Meist sind es alltägliche, gewöhnliche Werke; aber sie tragen noch den Abglanz ihres Ursprungs an sich. Dieser Abglanz fehlt auch den industriell durch Maschinen hergestellten Dingen nicht, ist aber blasser und unpersönlicher, weil er nicht auf einen, sondern auf viele verweist, was schwere soziale Probleme aufwirft. Nur auf dem Umweg über die Welt kommt der Mensch zu sich selbst, wird er dessen inne, was er ist. Das ist eine alte Erfahrung. Ohne die Bewährung im Werk macht sich der Mensch Illusionen über sich selbst, verwechselt er Wunschbild mit Wirklichkeit.

Alles menschliche Werk ist als solches ein geschichtliches Zeugnis. Das liegt in seinem Wesen, in seinem Ursprung und in den von dem Naturhaften auferlegten Bedingungen seines Bestands. Das einfachste Werkzeug ist davon nicht ausgenommen. Auch an ihm noch strahlt Geistiges auf; wenn dies auch nur dunkel und schwach geschieht, so deshalb, weil hier der naturhafte Antrieb der Lebenserhaltung zwar nicht allein, sonst wäre es kein Menschenwerk, aber doch überwiegend bestimmend war. Der geistige Überschuß über das Naturhafte stellt sich in den Werken wie in den Taten des Menschen dar. Darum sind sie Kulturdinge. Darum tragen sie alle mehr oder weniger deutlich den Stempel des Geschichtlichen an sich.

Erkannt wird das Geistige aus den Kulturdingen ähnlich wie in den menschlichen Äußerungen, im Antlitz, in den Gesten, in der Art des Sichbewegens, in Inhalt, aber auch in Ton und Farbe der Sprache das Geistige ungegenständlich miterfaßt wird. Diese Erkenntnis anderer Menschen ist die der Zeit nach erste und ursprünglichste, von der alle andern Erkenntnisarten, als letzte die naturwissenschaftliche, nur abgeleitete und verminderte Formen sind. Denn ohne diese Erkenntnis erwachte das Kind nie zum Sprechen und damit zum wahrhaft menschlichen Leben durch Übernahme des kulturellen Erbes. Es geht also nicht an, diese Erkenntnisart aus den von ihr abgeleiteten gleich-

sam wieder zusammenzusetzen. Vielmehr müssen die abgeleiteten Weisen als solche verstanden und bewertet werden. Es gibt unmittelbare Erkenntnis menschlicher Geistigkeit. Aber sie ist gebunden zuerst an das Leibliche und dann an das Naturhaft-Stoffliche; sie ist es deswegen, weil die menschliche Geistigkeit selbst nur in dieser Verbindung existiert und tätig ist. Menschsein heißt ein Überschuß über das Naturhafte sein. Das bedeutet aber Geschichte. Und die Erkennbarkeit des Geistigen bedeutet Erkennbarkeit des Geschichtlichen, wie es an sich ist. Denn Menschliches, wie Liebe und Haß, Freude und Trauer, verstehen wir so, wie es ist.

Dies gilt auch von den Werken. Keines allein sagt jedoch vollkommen aus, was sein Schöpfer eigentlich ist. Denn auch in das Werk läßt sich das Geistige nicht restlos vergegenständlichen. Dazu kommt aber noch, daß der Mensch durch das Werk anders wird, sich besser verwirklicht oder von sich abfällt. Er ist also nicht mehr ganz der, als der er das Werk begann.

Selbstdarstellung ist also vom menschlichen Werk nicht zu trennen, auch da nicht, wo sie nicht beabsichtigt ist. Nicht nur im lebendigen Verkehr, sondern ebenso durch sein Werk wird der Mensch seinen Mitmenschen offenbar. Darum wendet es sich ebenfalls an deren Urteil, fordert deren Stellungnahme heraus und wirbt um Anerkennung für seinen Urheber.

Noch ein anderes leistet das Werk. Der Mensch verspürt sehr lebhaft das Mißverhältnis zwischen seiner geistigen Dauer, die sich in der Selbstgleichheit äußert, und dem raschen Verfließen des leiblichen Lebens. Er möchte wichtige oder schöne Augenblicke seines Lebens festhalten, sie dem Vergehen entreißen. Unmittelbar gelingt dieser Versuch nicht. Aber wenn das Werk aus dauerhaftem Stoff hergestellt wird, dann behält es die diesem eingeprägte Form lange bei und verewigt so gleichsam das, was der Mensch durch es ausgedrückt hat. Es kommt also einem tiefen Bedürfnis des Menschen entgegen, die Enge und Kürze des leiblichen Daseins zu erweitern und wenigstens so sich selbst zu überleben, mit dem Tode nicht einfach und spurlos zu verschwinden. Der Nachruhm erscheint um so gesicherter, je zahlreicher, bedeutender und dauerhafter die Werke sind, die der Mensch zurückläßt. Das Werk hält die Erinnerung frisch und wird zum Zeugen vergangener Zeiten und Taten.

Das Verlangen des Menschen, den Stoff gleichsam zu vergeistigen, indem er ihn und den eigenen Leib seinen Absichten und Aufgaben voll gefügig macht, um so frei zu sein, äußert sich schon im Mythos und in den von diesem abkünftigen Märchen. Auf irgendeine Weise verfügt da der auserwählte Mensch, der Zauberer oder Schamane, über seinen eigenen Körper und über die Dinge nach Gutdünken. Weit verbreitet ist der Glaube an den «magischen Flug». Eliade, der diesem Glauben nachgegangen ist, sieht darin den «Aus-

druck für die Autonomie der Seele wie für die Ekstase». Er meint: «Dieser Seelenmythus enthält keimhaft eine ganze Metaphysik der Autonomie und geistigen Freiheit des Menschen, und hier liegt der Ausgangspunkt für die frühesten Spekulationen über das freiwillige Verlassen des Körpers, die Allmacht der Intelligenz und die Unsterblichkeit der menschlichen Seele»¹¹.

In der Ekstase glaubt der Mensch, wenigstens für eine kurze Zeit die vollkommene Freiheit und Herrschaft über den Leib erreicht zu haben. Darum spielt sie von Anfang an in der Menschheit eine so große Rolle, und man versucht mit den verschiedensten Mitteln, sie herbeizuführen. Diese Freiheit ist der gottähnliche Zustand, der Zustand des Heils. Darum gehört die Ekstase so eng zum Bereich des Religiösen. Auch das Märchen kennt die freie Beweglichkeit ohne jede Anstrengung und jeden Zeitaufwand, z. B. die Siebenmeilenstiefel. Die räumliche Entfernung zu überwinden, ist und bleibt zu jeder Zeit ein Bestreben des Menschen. Das Märchen träumt ferner von paradiesischen Zuständen, wo alles, was den Menschen bedrückt, weggeräumt, alles, was ihn erfüllen kann, gewährt ist, oder auf sehr niedriger Stufe von der Befreiung von den Sorgen für den leiblichen Unterhalt, wie in dem Märchen vom Schlaraffenland. Daß Altern und Tod auch hier als Sieg des Naturhaften empfunden werden, zeigen die vielen Vorstellungen vom Jungbrunnen, in dem man die Jugend immer wieder erneuern kann. Zur freien Verfügung gehört auch das Wissen um alles, was um einen vor sich geht. Wer die Sprache der Vögel, ja aller Dinge versteht oder in einem Kristall oder Spiegel Ereignisse schaut, die in weiter Ferne sich abspielen, jedoch von großer Bedeutung für das eigene Schicksal sind, der ist auf Gefahren vorbereitet und wird nicht unversehens von ihnen überrascht. Die Sehnsucht, sich über die gewöhnlichen Schranken des Alltags, über seine Gefahren und seine drückende Last und Enge zu erheben, schafft in diesen und vielen anderen Mythen und Märchen ein Wunschbild. Die weite Verbreitung dieses Motivs wie auch der Wunsch nach ekstatischen Zuständen, in denen dieses verwirklicht erscheint, wäre nicht möglich, wenn hier nicht etwas allgemein Menschliches Ausdruck fände, eben die Sehnsucht nach Befreiung von den Bedingungen, die das Naturhafte dem Geist auferlegt, wie auch die aus der Erfahrung hervorgehende Überzeugung, daß der Mensch diese Abhängigkeit zwar nicht völlig aufheben, aber wenigstens bis zu einem gewissen Grade herabsetzen kann, und nicht nur kann, sondern auch soll, wenn er als Mensch leben will. Daß dies aber nicht ohne Kampf geht, das zeigen die Mythen von der Bezwingung des Chaos durch eine übermenschliche Gestalt. Nur der in sich selbst stehende und geeinte personhafte Geist vermag in die Vielheit der naturhaften Kräfte im Menschen wie in der Welt Einheit zu bringen, Einheit in bezug auf die Selbstverwirklichung und auf die Ziele, die diese vermitteln sollen. Nur diese

Einheit ist in sich wertvoller als die Vielheit, und nur von ihr gilt, was der Neuplatonismus von der Einheit an sich aussagt. Noch in dem Wunsch, den schönen oder großen Augenblick doch festhalten zu können, und in der Wehmut, die darum bei der Betrachtung des Großen und Schönen leicht aufsteigt, weil es dem Untergang verfallen ist, der Schiller in seiner Nänie Ausdruck verliehen hat, wirkt die gleiche Sehnsucht, aus der Geschichte entstanden ist und entsteht.

Mythe, Märchen und Ekstase stellen aber einen Kurzschluß dar. Die wirkliche Befreiung kostet Arbeit und Anstrengung. Sie vollzieht sich in der ganzen menschlichen Tätigkeit. Der Mensch wird von seinen Instinkten zur Fristung des Lebens wohl getrieben, aber nicht genau angeleitet. Er muß sich die Mittel dazu selbst suchen. Für seine geistig erschaute Möglichkeiten reichen seine Organe nicht hin, während sie beim Tier den Instinkten und den Anforderungen des Lebens genau und hinreichend entsprechen. Deswegen hat sich der Mensch, wo immer wir auf ihn stoßen, Werkzeuge geschaffen. Es ist dies eine erste Überwindung des Stoffes durch den Geist. Der Stoff ist so, wie er vorgefunden wird, meist nicht geeignet, dem Menschen zu dienen. Aber den Zweck, den er verfolgt, geistig vor sich haltend – etwas, was das Tier nicht vermag –, richtet er das Vorgefundene so her, daß es brauchbar wird, und zwar nicht nur für dieses eine Mal, sondern auch für die Fälle, die sich in Zukunft einstellen können. Die ganze geschichtliche Bewegung ist hier schon sichtbar. Was in einem Fall, in der Vergangenheit, sich als hilfreich und vorteilhaft erwies, das bestimmt auch die Gegenwart und die Zukunft. Und zwar so, daß in dem gleichmäßigen zeitlichen Fluß das Werkzeug eine beständige Form erhält, so das Vergehen aufhebt und dem Leben eine gewisse Ständigkeit verleiht, eine Ständigkeit, die dem Stehen des Menschen in der Selbstgleichheit seiner Person durch die Zeit hindurch entspricht und auf ihr gründet. Allerdings ist diese Ständigkeit nicht lebendig wie die Selbstgleichheit, sondern starr. Darum muß das Neue sich auch einen neuen Ausdruck verschaffen und Früheres kann veralten und wird nicht mehr verstanden.

Diese Ständigkeit, die dem fast reinen Verfließen der stofflichen Bewegung feste Linien einzeichnet, kommt dann zum Ausdruck in den Sitten und Gebräuchen, die sich bereits in primitiven Gruppen bilden, ja, die gerade da mit einer größeren Strenge und Starre beobachtet werden, weil vieles andere, an das sich der Mensch in höheren Kulturen gleichsam festhalten kann, hier noch fehlt. Sitte und Brauchtum ermöglichen vor allem das Zusammenwirken der Menschen zu gemeinsamen Unternehmen, die der Sicherung und Befreiung des Daseins dienen sollen. Besonders der Ackerbau, der den Menschen an den Boden bindet und ihm die Freiheit des Schweifens untersagt, scheint den Menschen als Ersatz um so stärker dazu anzutreiben, die Befreiung auf andere

Weise zu suchen und seine Kräfte in neuer Richtung zu verwenden. Aus Ackerbauern als Grundlage entstanden die ersten Hochkulturen.

Wohl den wichtigsten Schritt in der Überwindung von Raum und Zeit bedeutete die Erfindung der Schrift. Dinge abzubilden hat der Mensch schon sehr früh begonnen. Schon diese Fähigkeit offenbart die Freiheit, mit der er der Welt gegenübersteht. Er beobachtet sie über das unmittelbare Interesse an ihrer Nützlichkeit und Schädlichkeit hinaus und vermag sie gleichsam in einer neuen Welt wieder zu erschaffen, was der Primitive sehr realistisch verstand. Aber zur Wiedergabe der Beweglichkeit und Anpassungsfähigkeit der menschlichen Rede blieb das Bild ungenügend. Erst als jemand eines Tages nicht mehr einfach durch das Wort geistig gleichsam sofort zur Sache und zu ihrer Vorstellung hindurcheilte, sondern auf das Wort als solches aufmerksam wurde, und den bisher über der Bedeutung überhörten Laut als Laut vernahm, und begriff, daß man ihn an Stelle des Dinges bildlich-zeichenhaft darstellen könne, erst da hatte man das Mittel gefunden, die menschliche Rede, die im Sprechen vergeht, festzuhalten und über räumliche und zeitliche Abstände hinweg aufzubewahren. Es liegt also in der Schrift eine doppelte Vermittlung: das Wort steht für die Wirklichkeit; und das Wort wiederum wird dem Hören durch das Sehen übermittelt. Ohne Schrift ist eine volle Kultur-entfaltung kaum denkbar. Die Frühzeit hat wichtige Erfindungen gemacht wie die Hacke, das Rad oder das Boot. Aber sie leisten je einen besonderen Dienst. In die Schrift geht wie in die menschliche Rede die ganze Kultur ein, ohne aber wie die Rede sich gleich wieder zu verflüchtigen. Es ist darum nicht zu verwundern, wenn die Schrift in den alten Zeiten als ein göttliches Geschenk empfunden wurde.

Schon früh entstanden die großen Bauten, die sich über die armseligen Hütten der Menschen heraushoben, dem Himmel zu, dem Ort der Ständigkeit und unbehinderten Freiheit, zu den Göttern, die die ersehnte Freiheit als Wesensanteil immer schon besitzen. «Verbindung zwischen Himmel und Erde» ist ein in der sumerischen und babylonischen Kultur nicht ungewöhnlicher Name für einen Tempel. Der große Tempelbau hat Dauer, er ist «für die fernen Tage», «für die Ewigkeit» gebaut¹²; in ihm hat der Mensch die Vergänglichkeit überwunden. Das gleiche gilt für die Statuen; sie ermöglichen eine ununterbrochene Gegenwart des Stifters vor der Gottheit bis in die fernen Tage, wie es ebenfalls oft heißt.

In diesen Bauten offenbart sich die geistige Macht des Menschen, die ihn instand setzt, über den toten Stoff zu verfügen und aus ihm Leistungen herauszuholen, zu denen er aus sich nicht fähig ist. Es ist daher nicht überraschend, wenn der Mensch in den ersten Anfängen auch darin etwas Außergewöhnliches erfuhr; und da seine Auffassung vom Göttlichen nicht sehr hoch war,

war für ihn jede Wirkung der unfäßbaren Macht des Geistes ein Zeichen für das Walten der Götter. Überhaupt gilt für ihn alles, was das Menschenleben erleichtert und sichert, also alles Geistige und die ganze Kultur, als göttlichen Ursprungs; die weit verbreitete Gestalt des Heilbringers zeugt dafür.

Alle Kulturwerke sind Siege im Kampf des Geistes gegen das Schwergewicht des Stoffes. Die Wirtschaft befreit von dem Übermaß der Sorgen für die Erhaltung des leiblichen Lebens und ermöglicht so, daß der Überschuß an Kraft und Können über die bloße Lebensfristung, der den Menschen im Gegensatz zum Tier kennzeichnet, erhöht und für neue Aufgaben frei wird. Dann geht es an die Überwindung der Vergänglichkeit nicht nur durch die großen Werke der Baukunst und Bildhauerei, deren Beziehung zur Überwindung des Todes in der ägyptischen Kultur am augenscheinlichsten ist – nur die Tempel und die Gräber, das «Haus der Ewigkeit» der toten Könige, waren in dauerhaftem Material aufgeführt, nicht der Palast des lebenden Königs und die Häuser der Großen –, sondern auch feste Gesetze und Einrichtungen bedeuten einen Sieg über die Zeit. Hieraus wiederum entstehen die Aufzeichnungen, die das einmal Festgesetzte für spätere Geschlechter festhalten. Daß dabei zuerst die Schrift im Dienst der Götter und der Verwaltung ihrer Tempel steht, weist wiederum auf die Geistigkeit der Macht hin, die bei ihrer Erfindung und Verbesserung am Werke ist. Die Chronologie soll ebenfalls für alle Zeiten die richtige Feier der Feste für die Götter sichern und dem Leben eine Gliederung geben, die es von Natur aus nicht besitzt. Die unverbrüchliche Ordnung im Wechsel von Tag und Nacht, in der Folge der Jahreszeiten, in der regelmäßigen scheinbaren Bewegung der Sterne am Himmelsgewölbe, dem Sitz des Hohen und schwer zu Erreichenden, antwortet gleichsam dem Verlangen des Menschen nach dauernder Sicherheit in der Ordnung und gewährleistet sie gegen die zerstörerischen Mächte des Chaos. Vor den Göttern legen die Könige der ersten Hochkulturen Rechenschaft über ihre Taten ab und schaffen so die Voraussetzung für die eigentliche Geschichtsschreibung. Wiederum geht daraus hervor, daß sich die Könige als Diener höherer Mächte und Ausführende eines höheren Auftrags fühlten oder wenigstens als solche angesehen werden wollten.

Die Kunst aber offenbart den Überschuß geistiger Kraft im Menschen. Sie schafft das Überflüssige, für das keine leibliche Notwendigkeit besteht. Schon der vorgeschichtliche Mensch verziert seine Werkzeuge und Geräte, und in den Höhlenmalereien Spaniens und Südfrankreichs tritt eine staunenswerte künstlerische Begabung hervor. Was will aber diese Kunst, die überall in der Menschheit hervorgebrochen ist? Wäre es nur Freude am Spiel, so wäre es schon etwas bezeichnend Menschliches. Denn das Spiel ist etwas, was von der harten Notwendigkeit des Lebens nicht erzwungen wird. Hier ist der Mensch

frei in der Setzung der Bedingungen und Regeln, unter denen sich seine Tätigkeit vollziehen soll, während sie ihm sonst von den Notwendigkeiten des Lebens und der Tatsächlichkeit der Lage unerbittlich vorgegeben und auferlegt sind.

Aber die Kunst ist mehr. Wie schon das Spiel andeutet, erscheint in der Kunst das Erreichte, was der Mensch sonst nur ersehnt und wünscht, die harmonische Welt, die mit dem Menschen im Einklang steht und der Mensch mit ihr. Gerade in den ältesten Kulturen gilt es als das Ziel des Staates und aller menschlichen Tätigkeit, ein getreues Abbild der kosmischen Ordnung auf Erden zu verwirklichen und so den Menschen heil und glücklich zu machen. Diese Ordnung ist im Kunstwerk verwirklicht, spiegelt sich in ihm für alle. Die heile Welt steht da, dauerhaft, bleibend, so wie schon der Tempel das Abbild des Kosmos und seiner Ordnung sein soll. Im Tanz, der darum von Anfang an auch im Tempel und in der heiligen Feier seine Stelle hatte, ist der Mensch beschwingt; seine Bewegungen vollziehen sich ohne Mühe und darum voller Anmut; der Leib ist zum vollkommenen Ausdruck der Seele erhoben, was er eigentlich immer sein sollte und fast nie ist. Es ist der Sieg der Leichtigkeit und Beschwingtheit über die Last und Dumpfheit des Leibes. Im heiligen Schauspiel wird der Mensch durch Maske, Gewand und Handlung zum Gott oder Dämon, den er darstellt, und nimmt für die Zeit des Spiels an dessen erhöhtem Sein teil. Selbst noch in der profanen Theaterrolle erlebt er die Freiheit, der zu sein, der er sein will, und es vollkommen, im Zusammenklang zwischen Außen und Innen zu sein. Diese Übereinstimmung erstrebt er auch in Malerei und Plastik und Dichtung; das Gesicht ist nichts als das, was es ausdrückt; Charakter und äußeres Schicksal entsprechen sich, wie sie es in Wirklichkeit nie tun; das Erlebte ist vollkommene Form geworden. In der Kunst schafft also der Mensch die Welt so, wie sie sein sollte – oder den Schmerz darüber, daß er nicht mehr weiß, wie sie sein sollte, die zerbrechende Welt, die Verzweiflung an der Möglichkeit der Selbstverwirklichung, aber auch dies als vollkommenen Ausdruck. Er erfährt sich darin als Schöpfer, als Macht besitzend, und es ist also kein Wunder, wenn der primitive Mensch meinte, daß das Bild Macht über das Dargestellte verleihe und es darum zum Zaubern benützte.

Die echte Kunst ist der beschwingteste Sieg des Geistes über den Stoff, die scheinbar wenigstens müheloseste Verwirklichung des ersehnten Idealzustandes des Lebens. Aber sie bezahlt es damit, daß sie bloßer Schein bleibt; sie ist nur Abglanz dessen, was sein sollte; sie verändert das Leben nicht wirklich wie die anderen Errungenschaften. Außerdem wird die heile Welt immer nur aus der jeweiligen unvollendeten Weltlage und durch das unvollkommene Selbstsein des Künstlers hindurch gesehen und kann darum von der Wahrheit

mehr oder weniger abirren. Sie ist aber darum nicht unnütz und reine Verschwendung, obschon sie auch als solche einen Sieg darstellte. Indem sie den Menschen, wenn auch nur für hohe Augenblicke, von der Last des Daseins befreit und ihn in die Bereiche erhebt, wo er sein möchte, wohin es ihn mit aller Kraft zieht, ermöglicht sie ihm, mit neuem Mut und frischer Kraft zu den Aufgaben des Alltags zurückzukehren und das schwere, nie endende Werk der Befreiung wieder anzupacken. Gäbe es keine Kunst, so besäße der Mensch auch keinen Überschuß an geistiger Kraft, wäre er ein Tier. Von ihrem geistigen Ursprung zeugt aber wiederum ihre enge Verbindung mit der Religion, dem rein wirtschaftlichen Sinn und nach Marxistischer Lehre Überflüssigsten, was es gibt. Denn von der bloßen Lebensfristung her, vom Tier her gesehen, ist der Geist das Überflüssigste, was es gibt. Allerdings besteht alles Nützliche nur durch dieses Unnütze, wie ja auch der Marxismus nur durch den Geist lebt, den er unter das Nützliche erniedrigt.

4. Die Ausweitung der Gegenwart

Das eigentlich menschliche Leben wird also durch das Bemühen um die Selbstverwirklichung in Bewegung gehalten. Es schreitet entweder voran oder sinkt ab. Die bewegende Kraft ist dabei die eigene geistige Mächtigkeit und Freiheit, das noch unvollkommene Selbst. Diese Selbstverwirklichung schließt aber in sich, daß der Mensch in jeder Beziehung und in jeder Richtung er selbst sei, aus voller freier Selbstbestimmung handle. Dem steht, wie wir bereits wissen, das Naturhafte in ihm entgegen. Dieses wirkt aus bloßem Getriebensein, ohne Bewußtsein und ohne eigentliche Ursprunghaftigkeit. Dieses Getriebenwerden in freies Tun zu verwandeln, gehört somit zu der Aufgabe der Selbstverwirklichung.

Um frei zu handeln, muß man sich in Anbetracht der wirklichen Lage und ihr angemessen entschließen. Also muß man sie kennen. Zu dieser Lage gehört der sich entschließende Mensch und seine Umwelt, die Mitmenschen und die Natur. Wo eine genügende Kenntnis der Lage nicht besteht, da tut der Mensch etwas, was nicht zum Ziele führt, also etwas, was er eigentlich nicht will; er ist nicht ganz er selbst. Erkenntnis ist also eine Vorbedingung der Selbstverwirklichung.

Sie setzt das Selbstsein aber zugleich voraus. Nur wo der Mensch geistig innehalten kann und so über sich verfügt, daß er trotz des Drängens der unterpersönlichen Begierden sein Urteil und seine Entscheidung zurückzuhalten fähig ist, bis er die Lage klar sieht, wie sie ist, nicht wie sie ihm im Licht seiner Stimmung und seiner Begierden bloß erscheint, bis er die entsprechende Erkenntnis der Wirklichkeit erreicht hat, nur da ist es ihm möglich, aus Frei-

heit so zu handeln, wie es dem vorgesetzten Ziel entspricht. Der Blick auf das Ansich erfordert Abstand, Ruhe der Betrachtung, die sich nicht zu voreiligen Urteilen drängen läßt, und das Angenehme und Nützliche auch schon für das Wahre hält. Das heißt, es ist dafür innere, geistige Freiheit erforderlich. Das Ringen um Freiheit ist auch ein Ringen um objektivere, ungetrübtere Erkenntnis. Immer mehr soll der Bereich solcher Erkenntnis, der zunächst sehr eng ist und sich auf das Dasein und die ungegenständlich vernommene Personhaftigkeit und Menschlichkeit der Mitmenschen sowie auf das Dasein von Unterpersönlichem, das man in seinem Wesen nicht näher kennt, beschränkt, ausgeweitet werden. Darum gehört auch Wissen, Rechenschaft von der Wirklichkeit, Weisheit von Anfang an zum Bestand der Kultur. Diese Weisheit wird von Geschlecht zu Geschlecht weitergegeben und bildet ein geistiges Erbe. Das gleiche ist mit der Weltsicht der Fall, die sich darauf aufbaut. Sie ist immer einseitig, unvollständig und in einzelnen Punkten falsch. Aber sie übermittelt dem jungen Menschen eine so große Hilfe, um in der Welt zurecht zu kommen, daß er ohne sie nicht bestehen könnte. Was bei den Tieren der Instinkt bewirkt, die sichere Führung, das muß beim Menschen die freie Entscheidung auf Grund von Einsicht vollbringen.

Diese Erkenntnis erstreckt sich zunächst auf die Gegenwart. In der Begegnung mit andern Menschen erkennt jeder immer schon ihr vom Erkennenden unabhängiges Dasein und ihre Personhaftigkeit. Ohne diese Erkenntnis hätte ein Zwiegespräch keinen Sinn. Fragen kann man nur den, der selbständig antworten kann, der also auch die Wirklichkeit selbständig und vom eigenen Standpunkt aus zu sehen vermag. Desgleichen schließt das Verstehen wie das Sprechen bei beiden diese Selbständigkeit und Personhaftigkeit und das unausdrückliche Wissen um ihr Ansichsein ein. Außerdem kennen wir das eigentlich Menschliche in seinem Ansichsein. Zuerst vernehmen wir, wie bereits gesagt wurde, bei allen Menschen ungegenständlich ihr Aussein auf die Selbstverwirklichung und verstehen daraus ihr Benehmen und Tun. Damit ist aber auch die eigentliche Erkenntnis der Wirklichkeiten verbunden, die damit verknüpft sind oder daraus hervorgehen, also der menschlichen Beweggründe, Haltungen, Stimmungen und Gefühle. Von all dem vermag der Mensch eigentliche Erkenntnis zu besitzen, also ihres Ansich; ja, in einem gewissen Grad besitzt er sie immer schon. Aber er muß diese Erkenntnis immer mehr erweitern, soll sein Verhalten der menschlichen Wirklichkeit immer angemessener werden, und er sich dadurch verwirklichen können.

Diese Erweiterung hat als Voraussetzung die Anerkennung, und zwar um so unbedingter, je personnaher die zu erkennende Wirklichkeit ihrem Wesen nach ist. Diese Anerkennung wird aber durch die Selbstsucht verhindert, wie ebenfalls schon gezeigt wurde. Die Erweiterung und Vertiefung der Erkennt-

nis des Menschlichen im strengen Sinn geht somit Hand in Hand mit der Befreiung von der Selbstsucht zu einer immer selbstloseren Anerkennung. Der personhaften Wirklichkeit in seinem Verhalten gerecht werden und sie wenigstens unausdrücklich so erkennen, wie sie an sich ist, ist ein und dasselbe.

Zur gegenwärtigen Lage gehören auch die naturhaften Wirklichkeiten in und um den Menschen. Hier ist Anerkennung um so weniger erfordert und sinnvoll, je weiter die einzelne Wirklichkeit sich von der Ebene des Personhaften entfernt und je geringer Bewußtsein und Freiheit werden. Das Psychische im Menschen ist noch so sehr mit der Geistigkeit verbunden, daß es nicht vollkommen naturhaft ist. Darum darf es auch nicht als solches behandelt werden. Der reine Stoff hingegen weist weder Bewußtsein noch Freiheit auf. Er wirkt, wie die Gesamtlage dies jeweils bestimmt. Und zwar notwendig so. Verändern kann man sein Wirken nicht durch Zureden und geistige Einflußnahme wie beim Menschen und irgendwie auch noch beim Tier, sondern nur durch Veränderung der Gesamtursächlichkeit durch Einfügung einer neuen physischen Ursache. Dieses Einfügen geschieht aber mittels einer Ortsveränderung; andere unmittelbare Einwirkung ist dem Menschen im Stofflichen nicht möglich. Es handelt sich also im Stofflichen, und entsprechend abgestuft in den andern Naturbereichen, nur darum, die Wirkung einer Ortsveränderung, also einer quantitativen Veränderung, auf den Stoff und seine Qualitäten zu erkennen. Ob damit der Stoff in seinem Ansichsein erfaßt wird oder nicht, ist daneben unwesentlich, zumal hier eine Aneignung im eigentlichen Sinn unmöglich ist und auch anderseits das bloß stoffliche Wirken den Menschen nicht unmittelbar in seinem Selbst betrifft. Der Erforschung solcher Zusammenhänge widmet sich ihrem Wesen entsprechend die Naturwissenschaft¹³.

Im Stofflichen ist mit der Erkenntnis der Gegenwart einschlußweise auch die der Vergangenheit und Zukunft gegeben. Das liegt an der Natur des Stoffes, wo alles einen notwendigen und ununterbrochenen Zusammenhang bildet. Darum lassen sich aus der Gegenwart die beiden andern Zeiterstreckungen erschließen. Es ist dasselbe, wenn gesagt wird, daß im Stofflichen die drei Erstreckungen nur in einer schwachen Analogie vorkommen, in ihrem vollen Sinn jedoch nur durch den Bezug auf den Menschen und seine Dauer bestehen. Darum gibt es vom Stofflichen wesentlich nur eine Art von Wissen. Der Stoff hat keine eigentliche Geschichte, da nie sein Wirken so war, noch ist, noch sein wird, daß es auch anders hätte sein können. Geschichtlichkeit geht ihm wesentlich ab. Wie in der Selbstverwirklichung das Naturhafte nur Ausgangspunkt, Mittel und Hindernis ist, also gleichsam der Hintergrund, so ist es dies auch für die Geschichtswissenschaft, so wie auch in den menschlichen Werken die Aufmerksamkeit auf die durch den Menschen geschaffene

Form geht, das Material hingegen nur als Bedingung der Formung in Sicht kommt. Daß das Geschichtliche als das Menschliche dem Menschen am nächsten liegt, das zeigt die Tatsache, daß zunächst auch die naturhaft Seienden mit den Kategorien der Kulturdinge verstanden werden.

Das Stoffliche kann also aus sich allein zu keiner Geschichte führen; es genügt, irgendeinen Punkt des Geschehens genau zu kennen, um daraus Vergangenheit und Zukunft exakt zu erschließen. Je mehr aber die Naturbereiche sich von dieser eindeutigen und notwendig zusammenhängenden Ursächlichkeit entfernen, gibt es von ihnen auch etwas, was der Geschichte näher kommt, also im Bereich des Biologischen und hier wieder im Tierreich mehr als im Pflanzenreich. Letztlich geht die Geschichtslosigkeit des Stofflichen darauf zurück, daß es sich nichts aneignet, wie es auch nicht ansprechbar ist. Im Wesentlichen verändert es sich nicht, auch nicht durch die Formung zu einem Kulturding. Damit wird die Zeitstelle für sein Sein und Wesen gleichgültig, während beim Menschen diese von äußerster Bedeutsamkeit ist.

Denn beim Menschen ist es, wie wir sahen, so, daß er sich das Geschehen aneignet – oder dies zu tun versäumt – und dadurch dauernd ein anderer wird, ohne daß er aufhörte, er selbst zu sein. Diese Elastizität des Geistigen macht Geschichte erst möglich. Sie käme nicht zustande, wenn der Mensch nur dadurch er selbst bliebe, daß er jeder Einwirkung auf sein Selbst unzugänglich wäre, oder anderseits jede Veränderung seine Selbstgleichheit aufhöbe. Dann könnte auch von einer Aneignung nicht mehr die Rede sein. Nur im Menschlichen und, sehr entfernt, im Biologischen hat das Reden von Selbstgleichheit seinen Sinn; im Stofflichen kann man genau so gut sagen, der Stoff bleibe immer der gleiche, wie, er sei immer ein anderer; beide Aussagen sind für sich allein ebenso falsch wie richtig.

Wegen der freien Aneignung sind im Menschlichen durch das Erfassen der Gegenwart Vergangenheit und Zukunft nicht einfach mitgegeben wie im Stofflichen. Anderseits sind sie davon auch nicht zu trennen; denn was der Mensch jetzt ist, ist er in der Vergangenheit geworden, und als dieser wirkt er in die Zukunft und gestaltet sie mit. Ohne die entsprechende Kenntnis bleiben die eigene Vergangenheit und die eigene Zukunft fremd, können nicht angeeignet werden. Der Umgang mit Menschen fordert ebenfalls die Kenntnis aller drei Erstreckungen. Wir verstehen einen Menschen erst dann ganz, wenn wir wissen, durch welches Geschick und durch welche freie Stellungnahme in der Vergangenheit er zu dem geworden ist, der er jetzt ist; nur dann wissen wir unausdrücklich, wie weit er noch von der Selbstverwirklichung entfernt ist. Und nur so werden wir unser Verhalten ihm gegenüber richtig bemessen können, wie auch uns dessen versehen, was er wohl tun wird. Unausdrücklich sind diese Rücksichten im Verkehr mit den Mitmenschen immer schon wirksam.

Dem Gewordensein des einzelnen Menschen durch mehr oder weniger freie Taten und Weisen des Verhaltens entspricht das menschliche Gedächtnis. Im Stofflichen fehlt ein solches gemäß seinem Sein noch völlig; im Pflanzenreich ist es erst schattenhaft und ohne Bewußtsein vorhanden, im Tierreich hingegen besteht es schon, bleibt aber dem Artinstinkt ganz untergeordnet. Das Nützliche oder Schädliche kennt das Tier weniger durch Erfahrung als durch ein angeborenes instinktives Angezogen- oder Abgestoßenwerden. Auch ist sein Gedächtnis nicht seiner Verfügung anheimgegeben; es wird von Instinkt und Lage unfrei geweckt. Etwas von dieser Art Gedächtnis ist auch im Menschen wirksam. Alles Leibliche strebt danach, aus der ausdrücklichen Erinnerung alles wieder in die Unbewußtheit zurückzunehmen, wo alles von selbst geht. Das Vergangene bleibt durch Einübung und Gewohnheit wirksam, aber nicht als Vergangenes und auch nicht als solches bewußt. Das Naturhafte im Menschen drängt also zu der Aufhebung der Zeiterstreckungen, wie sie im Stofflichen besteht, und damit zum Vergessen, zum Leben im bloßen Augenblick, von dem man nicht weiß, wie er geworden ist und wohin er führt. Ja, es wirkt im Menschen auch das Streben, schwer zu ertragende und nicht bewältigte Erfahrungen ins Unbewußte zu verdrängen und in Zerstreuung und Rausch die Aufgabe des Selbstwerdens aus dem Bewußtsein wegzuschieben. Schon Pascal hat in seinen *Pensées* davon gesprochen. Das Verlangen nach Zerstreuung – panem et circenses – gehört zu den geschichtlichen Mächten. Aber es ist keine aufbauende Macht, und kann es auch seinem Ursprung nach nicht sein. Eine solche Verdrängung befreit nicht von den Nachwirkungen des Versagens, dessen man sich schuldig gemacht hat; sie verschieben sich nur ins Unbewußte. Eine wahre Befreiung kann nur von einer geistigen Auseinandersetzung kommen, in der man sich als den ehemaligen Urheber der jetzt beschämenden Tat zugleich anerkennt und überwindet, indem man das Böse als solches sieht und ablehnt und sich dadurch verwandelt¹⁴.

Dem entgegen wirkt der Geist in der Richtung einer ständigen Erweiterung des Gedächtnisses. Wer von der Vergangenheit bestimmt ist, ohne darum zu wissen, ist nicht ganz frei, ist nicht ganz er selbst. Um seine Vergangenheit zu übernehmen oder ablehnen zu können, muß man sie kennen als Vergangenheit. Denn nur zu dem, was frei geworden ist, kann man zustimmend oder ablehnend Stellung nehmen; denn das Naturhafte ist so da, daß man es in seinem Wesen nicht ändern kann. Jede Stellungnahme ist darum nur so weit frei und ursprünglich, als sie aus voller Kenntnis des geschichtlichen Gewordenseins hervorgeht und sich darüber Rechenschaft gibt. Darum hat der Mensch immer versucht, dies zu tun, vielfach in Formen, die mehr dem Naturhaften angepaßt waren als der Geschichtlichkeit des Gewordenen, die aber

doch immer schon ihr in etwa entsprachen. Wir denken an Mythen, Legenden und Sagen.

Das geistige Gedächtnis wendet sich somit gegen den naturhaften Drang zum Vergessen. Der Mensch vermag sich frei seiner Vergangenheit zuzuwenden, seine Aufmerksamkeit auf sie zu richten und, wenn auch oft mühsam, Vergessenes wieder aus dem Dunkel heraufzuholen. Er ist fähig, seine Erinnerung immer mehr zu erweitern, während beim Tier das Gedächtnis in enge und unüberschreitbare Grenzen eingeschlossen bleibt. Das Naturhafte ist dabei entsprechend seiner Rolle in der Selbstverwirklichung nicht nur Hindernis, sondern es kann auch zur Hilfe gestaltet werden. Das Werk stellt, wie wir sahen, den Menschen in der Welt dar. Und es stellt ihn dar, so wie er war, als er es schuf. Das Werk ist wesentlich geschichtlich, nicht in seinem stofflichen Bestandteil, sondern durch seine Form. Dadurch wird es zu einer äußeren Stütze des Gedächtnisses. Durch die Stetigkeit des Lebens entgehen dem Menschen leicht die allmählich sich einstellenden Änderungen seiner selbst und an den Mitmenschen. Man ist versucht, die Vergangenheit nur im Lichte der Gegenwart zu sehen, sie zu verkennen und zu verfälschen. Das Werk ändert sich hingegen nicht so; seine Form kann wohl beschädigt werden und zerfallen; aber sie entwickelt sich nicht wie ihr Schöpfer. Von der stofflichen Grundlage her besitzt sie eine gewisse Starre und Unveränderlichkeit. Hier wirkt sich das, was an sich ein Nachteil ist, zum Vorteil aus. Deswegen hat der Mensch immer auf die Haltbarkeit des Materials für seine Werke Wert gelegt und ihre Kostbarkeit darin gesehen, nicht nur und vorzüglich aus Nützlichkeitsgründen, sondern als Gegengewicht gegen die Vergänglichkeit seines Lebens. Alle menschlichen Werke tragen die Geschichtlichkeit an sich, in verschiedenem Grade, je nachdem sie mehr aus den leiblichen Bedürfnissen hervorgegangen sind wie die Werkzeuge, oder mehr aus dem geistigen Verlangen, sich selbst und das eigene Können zu bewähren und zu offenbaren. Darum sind diese Werke Zeugen der menschlichen Vergangenheit, und sie läßt sich aus ihnen wieder erkennen. Die Geschichtswissenschaft ist die bewußte und methodische Entfaltung dessen, was in jedem Menschen schon angelegt ist und unausdrücklich und unmethodisch immer schon geschieht.

Dieses Bewußtwerden der Vergangenheit bedeutet eine Ausweitung des Gedächtnisses, damit der Gegenwart. Es vollzieht sich hier nicht wie im Naturhaften eine Verwischung des Vergangenseins gleichsam durch eine Einebnung ins Allgemeine. Vielmehr wird das Vergangensein ausdrücklich und das Einzelhaftige, das jede freie Tat betont, tritt als solches hervor. Darum geht es auch der Geschichte nicht um das Allgemeine und das Gesetzmäßige, so sehr dies in allem Menschlichen vom Naturhaften her mitbeteiligt ist, sondern um das Einmalige in seiner Einmaligkeit. Letztlich beruht die Möglichkeit

eines solchen Gedächtnisses auf dem Selbstsein, wie auch seine freie und bewußte Erweiterung nichts anderes ist als eine Seite der Selbstverwirklichung. Nur wer sich selbst in allen Veränderungen gleich bleibt, vermag Änderungen ausdrücklich als Änderungen zu erkennen, vermag sich selbst und die Welt, wie sie jetzt ist, frei neben eine erinnerte Welt und ein erinnertes Selbst zu halten und den Unterschied als solchen zu sehen. Das Selbst steht mitten in den Änderungen drin und wird von ihnen doch nicht verschlungen noch einfach mitgerissen; es steht eben in sich. Geschichtlichkeit hebt den Selbststand, die Substantialität nicht auf, wie man dies oft behauptet hat, sondern ist nur möglich auf Grund ihrer. Der Mensch weiß immer schon um Vergangenes als um solches, als damals so und so Geschehenes; dies gilt von seinen eigenen wie von fremden Taten. Er vermag auch die Folgen zu übersehn, die eine vergangene Tat jetzt hat, für ihn sowohl wie für seine Umgebung. Er weiß vor allem sich als den Täter zeitlich vielleicht weit entlegener Taten, auch wenn deren Spur in der äußeren Welt nicht mehr zu erkennen ist. Als deren Täter fühlt er sich dafür verantwortlich, am ausdrücklichsten bei Taten, die er als schlecht ansehen und darum verwerfen muß. Aber auch, wenn er sich hervorragender oder lobenswerter Handlungen und Haltungen rühmt, will er jetzt als der gleiche Mensch angesehen werden, der er war, als jene Taten geschahen. Dieses Wissen um die eigene Vergangenheit als die eigene in Stolz oder in Selbstvorwürfen ist nur möglich durch die Selbstgleichheit der Person, die zwar von dem ständigen Fließen des Stofflichen und des biologischen Lebens nicht unberührt bleibt, aber trotzdem sie selbst, dieser eine gleiche Mensch ist. Das menschliche Leben, so wie es ist, bezeugt diese Selbstgleichheit. Die Erinnerung ist ihr unmittelbarster Ausdruck; hängt sie doch eng mit ihr zusammen.

Wie das Vergangene zunächst dem Menschen entgeht, so auch die Zukunft. Er ist in ihr noch nicht er selbst. Wie er durch immer wachsende und genauere Erinnerung sich die Vergangenheit als solche anzueignen strebt, so versucht er es auch mit der Zukunft. Im Stofflichen ist wiederum die Lage die gleiche wie in bezug auf die Vergangenheit. Die genaue Kenntnis der Gegenwart verschafft zugleich eine ebenso genaue Kenntnis der Zukunft. Diese läßt sich vorausberechnen. Aber diese Zukunft ist keine eigentliche Zukünftigkeit, wie auch die Vergangenheit des Stofflichen keine Geschichtlichkeit ist.

Anders ist es mit der menschlichen Zukunft. Wir sind unser selbst und unserer Freiheit nicht so mächtig, daß wir im voraus schon wissen können, wie wir später einmal entscheiden werden. Zudem ändern wir uns dauernd. Das Gleiche gilt von den zukünftigen Entschlüssen der Mitmenschen, soweit sie aus Freiheit hervorgehen. Hier gibt es keine zuverlässige Berechnung und damit eine Aufhebung der Zukünftigkeit. In seiner Zukünftigkeit läßt sich

hier das Zukünftige nur durch die jetzige Mächtigkeit des Selbstseins als eine immer größere Treue zur fortschreitenden Selbstverwirklichung aneignen, als der Wille, immer das zu tun, was von ihr jeweils gefordert wird. Solche Treue schließt auch die Treue gegen die andern ein. Was dies im einzelnen einmal sein wird, das läßt sich heute noch nicht wissen. Was man aber tun kann, das ist, die geistige Mächtigkeit, allen Hindernissen zum Trotz das Richtige zu tun, zu stärken, so daß keine menschliche Einwirkung und keine äußere Lage von dessen immer vollkommeneren Verfolgung abbringen kann. Treue bedeutet somit nicht ein starres Festhalten am Alten und Gewordenen als solchem, besonders nicht in seinen äußeren Formen. Sie hält nur an einem fest, an der größeren Selbstverwirklichung. Diese kann aber je nach Lage und Umständen auch Neues fordern.

Da aber diese Selbstverwirklichung sich dauernd im Verkehr und unter der Einwirkung anderer Menschen vollzieht, die man auch nicht mit Sicherheit vorauswissen kann, so gibt es auch hier kein mechanisches Mittel, sich ihrer zu bemächtigen oder gegen sie zu sichern, so wie man sich auch nicht auf solche Weise der eigenen Freiheit für die Zukunft vergewissern kann. Hier hilft wiederum nur die geistige Mächtigkeit des Selbstseins, die allem, was ihr zustößt, so zu begegnen imstande ist, daß es ihrem Selbstsein nicht abträglich wird, daß das, was zunächst bloß zustößt, so angeeignet und verwandelt wird, daß es in die Freiheit und das Selbstsein eingeht. Das Bewußtsein solcher Mächtigkeit begründet die natürliche Hoffnung.

Solche Mächtigkeit besteht nicht ohne die Kenntnis der Vergangenheit, ob schon diese allein sie nicht schenkt. Denn die Mächtigkeit, die eigene wie die fremde, ist nicht wie eine Pflanze oder ein Tier naturhaft gewachsen, sondern wurde in mühsamem Ringen mit dem Naturhaften erworben. Dieses Ringen kommt nie ganz zu seinem Ziel. Die Aufgabe bleibt immer, so weit auch der Mensch vorangeschritten ist. Darum gibt es im Geschichtlichen keinen Stillstand wie auch keinen Zustand, wo das Selbstsein aller wie von selbst und ohne ihr Zutun verwirklicht wäre. Alle solchen Vorstellungen sind trügerische Utopien, zu deren Verwirklichung der Mensch wieder in ein Naturwesen verwandelt werden müßte, was Marx auch klar gesehen und bejaht hat. Wohl aber gibt es ein mögliches Absinken, ein Nachlassen des Ringens um die Selbstverwirklichung. Sie kann verfehlt werden und wird irgendwie, wie wir sahen, immer verfehlt, da dieses Ringen wohl vom Geiste ausgeht, aber immer auch an das Naturhafte gebunden bleibt. Dieses möchte die Selbstverwirklichung in einen ebensolchen naturhaften Prozeß verwandeln, was nur eine Täuschung sein kann und zur größten Selbstentfremdung führen muß. Darum gibt es im Menschlichen weder einen notwendigen, noch einen gradlinigen Fortschritt. Die Geschichte ist ein mannigfaches Auf und Ab, entspringend aus der Frei-

heit vieler und darum keinem strengen allgemeinen Gesetz gehorchend. Aber die Versuchung, die Geschichte ebenso wie die menschliche Entwicklung ins Naturhafte umzubeugen und so zu verfälschen, die Versuchung zum Naturalismus, gehört mit zu der immer möglichen Verkennung und Verfehlung des Selbstseins und wird darum in irgendeiner Form immer wiederkehren.

Die Ausweitung des Bewußtseins in die drei Erstreckungen der Dauer zeigt deutlich, daß auch sie ein Teilgeschehen in der Selbstverwirklichung ist. Der Stoff ist ohne Bewußtsein. Darum gibt es auch im Menschen Bereiche, die außerhalb seines Bewußtseins liegen und seiner Freiheit nicht unterstehen. Aber nicht nur das: es wirkt in ihm auch ein ständiger Zug, das Bewußte und frei Gewollte wieder in die Unbewußtheit zurückzunehmen. Denn wie bereits gesagt wurde, hat der Stoff eigentlich keine zeitlichen Erstreckungen; sein Sein ist gleichsam punktförmig. Die Breite der geistigen Dauer übersteigt darum sein Fassungsvermögen, so sehr es durch die Verbindung mit dem Geist ausgeweitet wird. Der Mensch ist deswegen immer der Versuchung ausgesetzt, in einer punktförmigen Gegenwart ohne Rücksicht auf die Vergangenheit und die Zukunft zu leben.

Der Geist hingegen wirkt in die entgegengesetzte Richtung. Die Vergangenheit und die Zukunft sollen, ohne ihren Zeitcharakter als Vergangenheit und Zukunft aufzugeben, in die bewußte Gegenwart hineingenommen werden. Dadurch wird diese ausgeweitet und immer mehr der Gegenwärtigkeit angeglichen, die der Geist aus sich allein besäße und die seiner Selbstgleichheit im Ablauf des Geschehens entspräche. Zugleich nimmt dadurch der Mensch sein eigenes Sein immer stärker in Besitz, handelt bewußt nicht nur aus einem Teilbereich seines Seins heraus, sondern frei aus der Fülle dessen, was er ist, und ist so er selbst.

Weil das Ringen um die Selbstverwirklichung zum Wesen des Menschen gehört, so besitzt er auch immer und überall in irgendeiner Form geschichtliche Erinnerung, die auf sein Tun Einfluß hat. Überlieferung ist dem Menschen wesentlich. Darin wirkt sich die Geschichtlichkeit seines Seins aus, das durch Ansprechbarkeit und Aneignung erst zu dem wird, was es je ist.

Kapitel 2

DIE GESCHICHTLICHE BEWEGTHEIT

1. Monistische Systeme

Aus der Kenntniss der in der Geschichte wirksamen Faktoren ergibt sich auch die Bewegungsform ihres Geschehens. Sie kann nicht einheitlich sein und darum auch nicht aus einer Ursächlichkeit allein erklärt oder gar abgeleitet werden. Dennoch hat die Geschichtsphilosophie immer wieder versucht, dies zu tun. Eine gerade neu entdeckte Schicht der Ursächlichkeit schien das Ganze der Geschichte auszumachen; nach einer bekannten Erscheinung verdrängte das neu ins Licht Getretene alles übrige ins Dunkel. Solche Einseitigkeiten sind um so leichter möglich, da jede wesentliche Ursache am ganzen geschichtlichen Geschehen beteiligt ist. Aber nach einiger Zeit, wenn der Glanz der Neuheit verblaßt ist, treten auch die anderen Ursachen wieder heraus.

Zuerst erschien die Geschichte als ein rein geistiger Vorgang. Das Stoffliche galt nur als eine Form des Geistes, der sich selbst entgegengesetzt, sich vergegenständlicht, um daran seiner selbst bewußt zu werden, wie dies der menschliche Geist tut. So bei Hegel und in den idealistischen Systemen überhaupt. Deshalb mußte die Gesetzlichkeit der geistigen Ursächlichkeit auch die der Geschichte sein. Diese Gesetzlichkeit glaubte Hegel in der dialektischen Bewegung, im Umschlag zwischen Gegensätzen zu finden. Daß die Dialektik nicht in der Geistigkeit, sondern im Psychischen des Menschen gründet, wurde verkannt. Nachträglich läßt sich also die Notwendigkeit der Folge erkennen, und die Geschichte kann rational durchschaut werden. Auch das, was auf den ersten Anschein irrational erscheint und darum einer solchen Erklärung widerstrebt wie die Leidenschaften, überhaupt das Psychische und die Eigeninteressen des Einzelnen, erweist sich nachträglich als Mittel des Geistes zur Selbstverwirklichung, als «List der Vernunft», die die einzelnen der Selbstbewegung des Geistes opfert. In einem idealistischen System ist diese Ansicht nicht überraschend; denn es ist ja alles, auch der Stoff, seinem innersten Wesen nach Geist und folgt darum dessen Gesetzen und steht in dessen Diensten¹.

Nach dem Zusammenbruch der Hegelschen Philosophie trat die psychisch-biologische Ursächlichkeit klarer hervor. Sie ist ja nicht weniger als das Geistige in dem geschichtlichen Prozeß beteiligt. Ist das Psychische doch der Bereich im Menschen, wo Stoff und Geist sich begegnen und zur Leibseele vereinen. Alles Geistige ist immer von Psychischem begleitet; denn wenn der Geist sich in Bewegung setzt, so teilt er dies notwendig auch dem mit ihm

innig zu einem Menschen verbundenen Stoff mit. Deswegen kann man im geschichtlichen Geschehen überall auch psychische Ursächlichkeiten finden.

Zur grundlegenden Ursächlichkeit haben schon der späte Schelling und dann vor allem Nietzsche und Spengler das Psychisch-Biologische erklärt, wobei der Nachdruck bei jenem mehr auf dem Psychischen, bei diesem mehr auf dem Unbewußt-Biologischen liegt. Entsprechend ist bei jenem die Geschichte ein ewiger Kreislauf, so wie das biologische Leben im gleichen Ablauf der Jahreszeiten immer wieder entsteht und vergeht, wie die einzelnen Tiere im gleichen Lebensrhythmus dahingehen, die Art aber bleibt. Die Wirklichkeit ist die « ewige Wiederkehr des Gleichen », eine Ansicht, die schon in jenen Fröhenkulturen, die durch den Ackerbau bestimmt waren, vorherrschte. Das Geistige hat keine eigentliche und echte Ursächlichkeit. Es dient nur dazu, die wahren Antriebe des Tuns, das Streben nach Macht und Beherrschung, zu verdecken und zu verschönen. Deshalb gilt es, alle geschichtlichen Taten zu entlarven, ihnen die geistige Maske wegzureißen und die wahren Beweggründe des Eigennutzes und anderer Leidenschaften bloßzustellen. An sich ist eine solche Entlarvung hier ohne Sinn, da ja alles immer gleicherweise und notwendig wiederkehrt. Ebenso verliert die einzelne Entscheidung ihr Gewicht: es ist alles schon vorentschieden. Dies kann als Befreiung von der Last der Verantwortung und damit als Heil empfunden werden.

Nach Spengler² bilden die einzelnen Kulturen pflanzenartige Organismen, deren Wachstum und Vergehen sich nach überall gleichen Gesetzen vollzieht. Gleiche Stufen der Entwicklung, auch wenn sie zeitlich durch Jahrtausende voneinander getrennt sind, zeigen darum analoge Formen und sind dem Wesen nach « gleichzeitig ». Diesem Gesetz können sich die Kulturen nicht entziehen, mögen auch ihre Formen, wie bei einer Pflanzenart, in einzelnen sehr mannigfaltig sein. Sie sind auch so in sich geschlossen und unzugänglich wie die Pflanzen. Übernahme aus einer Kultur in die andere bedeutet ein völliges Mißverständnis des Übernommenen, eine bis zur Wurzel gehende Verwandlung und Angleichung an das eigene Wesen, so daß kaum noch von einer Übernahme die Rede sein kann. Die einzelnen Kulturen entstehen wie Pflanzen, man weiß nicht warum. Wie im Pflanzlichen hat hier der Raum den Vorrang vor der Zeit. Das zeigt sich schon daran, daß nach Spengler in dem Urerlebnis des Raumes sich die Seele der Kultur die erste Form gibt, die nun für den ganzen Ablauf entscheidend ist. Sie selbst ist eine lebendige Gestalt wie die Pflanze, die sozusagen nur eine eigene, innere Zeitlichkeit, aber keine mit andern gemeinsame Zeit besitzt. Es ist dabei wohl richtig, daß die ersten Hochkulturen sich vor allem in eindrucksvollen, bezeichnenden Bauten darstellten. Aber dieser Eindruck verstärkt sich für die späteren Forscher ungebührlich, vielleicht bis zur Verfälschung, dadurch, daß Bauten sich besser er-

halten als die Erzeugnisse der übrigen Kunstzweige. Nur spärliche Reste von Malerei sind neuerdings im Vordern Orient gefunden worden; und von der griechischen Malerei, die es tatsächlich gegeben hat, ist fast nichts bis auf unsere Zeit gekommen.

Zu einer psychologistischen Erklärung der Geschichte könnte auch die Tiefenpsychologie führen. Denn es besteht kein Zweifel, daß auch unbewußte, verdrängte Motive bei den Entschlüssen der Menschen mitbeteiligt sind. Vielleicht ist es hier jedoch schwerer, eine systematische Folge in das Geschehen hineinzubringen. Die unterbewußten Komplexe scheinen in sich abgeschlossener zu sein; es besteht auch kein unmittelbarer Zusammenhang mit dem psychischen Leben der andern, wie dies auf der Ebene der Mitteilung der Fall ist.

Zu den Philosophien, die im Psychischen die eigentlich treibende Kraft sehen, muß man auch die verschiedenen Lebensphilosophien und die Existenzialphilosophie Heideggers rechnen. Denn sie halten das Erlebnis oder die Gestimmtheit für die eigentliche Wirklichkeit des Menschen. Die geistige Erkenntnis ist nach ihnen eine Übersetzung der Eindrücke ins Begriffliche. Sie hat also zur Wirklichkeit, wie sie an sich ist, keine unmittelbare Beziehung. Da Erlebnis und Gestimmtheit mit den Sachverhalten nicht eindeutig verbunden sind, so gibt es auch mehr als eine Übersetzung ins Begriffliche. Damit wird die Wahrheit relativ auf das erlebende Subjekt und seine Gestimmtheit, eine Frage, mit der wir uns weiter unten beschäftigen werden.

Hier sei nur darauf hingewiesen, daß das Erlebnis nur eine Teilansicht der Erfahrung ist, nämlich das Angesprochensein des Gemüts. Die Erfahrung enthält aber als wichtigsten Bestandteil die Erkenntnis dessen, was ist, so sehr diese von der Gemüteinstellung getrübt werden kann. Das Dasein und die Personhaftigkeit unserer Mitmenschen ist keine Übersetzung von etwas anderem, sondern eine in sich erkannte Tatsache. Diese Erkenntnis steht aber der Zeit und dem Rang nach vor der ästhetischen Erkenntnis und der Handhabung der Zeuge; diese sind auf jener fundiert. Ohne die objektive Erkenntnis des Ansich der andern Menschen wäre das menschliche Leben, wäre die Geschichte unmöglich. Das Mitsein ist für das Herstellen der Kulturdinge bereits vorausgesetzt, und dieses geschieht um des Mitseins willen.

Endlich ist das geschichtliche Geschehen auch als allein von der Wirtschaft, dem stoffgebundensten der menschlichen Bereiche, bestimmt dargestellt worden. Die Einseitigkeit der Hegelschen Philosophie zusammen mit der Bedeutung der gerade aufkommenden Industriearbeit hat bei Marx diese Gegenwirkung, die noch einseitiger ist, hervorgerufen. Die Wirtschaft ist ohne Zweifel die Grundlage aller Kultur. Zuerst muß das leibliche Leben des Menschen gesichert sein, bevor er daran denken kann, darüber hinauszugehen.

Und das Leben vieler Menschen geht beinahe in der Sorge um die leiblichen Bedürfnisse auf. Daß die wirtschaftlichen Bemühungen den Sinn haben, Muße und Freiheit für die Selbstverwirklichung zu schaffen, das kann dann so ausgelegt werden, als schaffe die Wirtschaft die geistigen Erzeugnisse, während sie in Wirklichkeit nur die Vorbedingung dazu ist, aber nicht deren Ursache, so wenig die Instrumente die Symphonien Beethovens geschaffen haben, obschon sie ohne diese nicht gespielt werden können, und sie auch nie komponiert worden wären, hätte es keine Instrumente gegeben. Damit Instrumente erfunden werden können, muß die musikalische Anlage im Menschen schon da sein. So steht es auch mit dem Verhältnis zwischen Wirtschaft und Geist. Vor allem aber ist die Wirtschaft selbst ein geistiges Geschehen, wenn auch in minderem Maße und mehr den Gesetzen des Stoffes unterworfen als die andern Bereiche. Nur weil der Geist sich befreien wollte, schaffte er eine über das Naturhafte hinausgehende Wirtschaft und blieb nicht wie die Tiere bei diesem stehen. Ohne Selbstbesitz gibt es keine Arbeit im eigentlichen Sinn. Der Geist ist also die Ursache, nicht die Wirkung der Wirtschaft. Wie richtig dies ist, das zeigt gerade der große Einfluß des Marxismus auf das Weltgeschehen. Eine Weltanschauung, also eine geistige Ursache, ist die Quelle geschichtsmächtiger Ereignisse geworden. Daß aber das Wirtschaftliche als Grundlage und Vorbedingung der Kultur auf diese ebenfalls einen Einfluß hat und auf den Geist zurückwirkt, das ist richtig gesehen und wurde mit Recht den idealistischen Systemen gegenüber hervorgehoben. Dieser Einfluß ist allerdings erst dann greifbar geworden, als die Wirtschaft in der neuen Form der Industrie stärker in den Fluß der Entwicklung hineingeriet. Vorher wandelte sie sich so langsam, daß die Änderungen sich dem menschlichen Auge entzogen und ihr stetiger Einfluß unbeachtet blieb.

Wenn wir nun nach der wirklichen Bewegungsform der Geschichte fragen, so kann Licht in diese Fragen nur dadurch gebracht werden, daß wir uns zuerst Klarheit über die Ursächlichkeit der einzelnen Schichten zu verschaffen, und dann so weit wie möglich das Ergebnis zu erforschen suchen, das sich aus der innigen Verbindung dieser Ursächlichkeiten im Menschen ergibt. Geschichtliche Ursächlichkeit ist ja menschliche Ursächlichkeit; der Mensch bewirkt die Geschichte. Das Nichtmenschliche wirkt geschichtlich nur dadurch, daß es auf Menschen wirkt und diese in ihren Haltungen und Entschlüssen beeinflußt.

2. Die geistige Ursächlichkeit

Die geistige Ursprunghaftigkeit ist nach den Ergebnissen des ersten Kapitels ohne Zweifel die hauptsächliche und eigentliche Ursache des geschichtlichen Geschehens, wenn sie auch nicht die einzige ist. Das hat der Idealismus richtig

gesehen. Aus dem Ringen um die Selbstverwirklichung entsteht die geschichtliche Bewegung, ist sie geschichtlich. Die andern Faktoren wie das Stoffliche, das Biologische und Psychische gehören gewiß zur Geschichte wesentlich hinzu, aber nur so wie sie im Ringen des Menschen mit ihnen auf ihn und durch ihn Einfluß haben. Daß dies sich so verhält, zeigen die Bereiche, wo diese Mächte für sich allein bestehen und wirksam sind. Weder im Tier- noch im Pflanzenreich gibt es eigentliche Geschichte; noch weniger kann von ihr im Stofflichen die Rede sein. Geschichtlich wird der Stoff erst durch die Formung durch den Menschen zum Kulturring; und die Tier- und Pflanzenwelt dadurch, daß der Mensch in sie eingreift und sie umwandelt. Alles dies geschieht, um den Druck der Lebenssorge zu vermindern und dadurch Kraft und Zeit für das eigentlich Menschliche zur Verfügung zu haben. Wäre der Mensch nur ein Teil der Welt und ginge er völlig in ihr auf, so könnte er sich nicht gegen sie stellen, um sie zu verändern. In der Tat ist in jenen Kulturen, in denen sich der Mensch als ganz zur Natur gehörend betrachtete, die Geschichtlichkeit kaum bewußt geworden. Aber in seiner Geistigkeit und Personhaftigkeit besitzt der Mensch einen außerweltlichen Standpunkt, von dem aus er über jeden erreichten innerweltlichen Zustand hinausstreben kann.

Die geistige Ursächlichkeit ist deswegen die hauptsächliche, weil sie, und nur sie, Ursache im vollen Sinn ist, aus eigenem Ursprung in Freiheit hervorgeht und in das naturhafte Geschehen eingreift. Sie allein bringt Neues hervor. Die andern Ursächlichkeiten sind mehr ein Getriebenwerden als ein Treiben. Nur die Person steht in sich selbst und verfügt über ihre Fähigkeiten und kann damit einen neuen Anfang stiften. In dieser Selbständigkeit ist Welt für sie, hat sie Welt. Sie kann alles, was sie nicht selbst ist, als nicht oder nicht vollkommen zu sich gehörend vor sich hinstellen, ihm gegenüber treten und es solange vor dem geistigen Blick stehen lassen, wie sie es für gut findet³. Diese Freiheit, die das Tier nicht besitzt, ermöglicht erst objektive Erkenntnis, deren Umfang immer vergrößert werden kann.

Der Inhalt der Welt ist ihr zu einem großen Teil gegeben. Aber was er für sie bedeutet, welchen Bereichen sie eine größere Beachtung widmet, welche sie zurück in den Schatten stellt, welche Möglichkeiten sich damit vorzugsweise ihr darbieten, während andere ganz oder fast ganz übersehen werden, das hängt von ihrer innersten Einstellung ab, aus der sie der Wirklichkeit begegnet. Diese Einstellung entsteht aber aus keiner naturhaften Notwendigkeit. Aus der verschiedenen Art der Welthabe, also vorzüglich aus der Ursächlichkeit des Geistes entsteht aber Geschichte und Kultur. In dieser stellt sich diese Welthabe dar.

Dieses Vor-sich-Hinhalten entspringt dem Streben nach Selbstverwirklichung, der geistigen Kraft, mit der der Mensch darauf aus und damit sich

voraus ist. Nur dadurch aber kann Neues zustande kommen. Der Mensch vermag dadurch, daß er sich etwas vorstellt, hinausgehen zu etwas, was noch nicht ist, was er durch sein Vor-sich-Hinstellen erst zum Dasein bringt. Damit geht er über das bloße Weitergeben des Naturhaften hinaus. Neuheit zeichnet darum den Bereich des Menschlichen aus, und hier vor allem den Bereich der Geschichte, im Gegensatz zum Naturhaften mit seiner dauernden Wiederkehr des ungefähr Gleichen. Jede Kultur ist ein Gebilde, das sich nicht einfach aus naturhaften Ursachen notwendig bildet. Darum sind die Kulturen auch so verschieden. Auf die gleiche Herausforderung der Lage antwortet der Mensch in der verschiedensten Weise; ja je nach seiner geistigen Mächtigkeit erfaßt er die Lage schon verschieden. Wo andere keinen Ausweg mehr sehen, oder wo nur das Hergebrachte in stumpfer Beharrung wiederholt wird, sieht der reichere Geist neue und bessere Lösungen.

Die geistige Ursächlichkeit ist als solche Ursprünglichkeit. Sie ist Erhebung aus eigener Kraft zu noch nicht Dagewesenem. Dieses ist neu, das heißt, es geht nicht als eindeutige Folge aus dem Bisherigen hervor. Darum läßt es sich auch nicht aus diesem vorhersehen, geschweige denn berechnen. Mit andern Worten, diese Ursächlichkeit vollzieht sich nicht nach allgemeinen Gesetzen und kann darum auch nicht nachträglich darauf zurückgeführt werden. Dadurch unterscheidet sich das Geistige vom Naturhaften.

Trotz der Neuheit bedeutet aber die Wirkung keinen Bruch. Wie bereits gesagt, ist die Gegenwärtigkeit des Geistigen viel weiter und umfassender als die der unterpersönlichen Seinsschichten. Das Neue kommt darum nicht für sich allein in Sicht, sondern ist zusammen mit dem Bisherigen in den Hinblick auf das Selbstsein einbezogen. Und da das geistige Sein sehr elastisch und bildsam ist, vermag es das Neue ohne Gefährdung in sich aufzunehmen und wird so selbst in Stetigkeit neu. Das ist die eigentliche Quelle der Geschichtlichkeit. Weite zeichnet die geistige Ursächlichkeit vor allen andern aus.

Die Dauer des Geistigen ist etwas ganz anderes als das Beharren eines stofflichen Dinges in der gleichen Form. Sie ist lebendige Mächtigkeit und Bereitschaft, die den Anforderungen des Augenblicks aus dem eigenen Sein heraus je richtig zu begegnen vermag. In dieser Begegnung ist die geistige Vergangenheit voll wirksam, aber der Lage entsprechend neu aufgenommen, so wie der Mensch sich immer ändert und doch dieser gleiche Mensch bleibt. Überlieferung ist etwas Lebendiges, Gegenwärtiges, das die Formen, die sich das Geistige gegeben hat, nicht nur bewahrt, sondern sie auch auflöst und durch neue ersetzt, wenn sie erstarrt und ihrem lebendigen Inhalt durch das Fortschreiten der Geschichte nicht mehr angemessen sind. Das Eigentliche der Überlieferung ist nicht die äußere Form, sondern der lebendige geistige Inhalt. Jene hat die Aufgabe, diesen Inhalt zu schützen und darzustellen; nur

solange sie diese Aufgabe erfüllt, hat sie einen Sinn. Aber da die Form dem Stofflichen verhaftet ist, hat sie nicht die Beweglichkeit des Geistes, der sich ändern kann, ohne die Selbstgleichheit dadurch zu verlieren. In ihrer Unveränderlichkeit kann sie erstarren und muß dann gesprengt werden.

Stetigkeit zeichnet somit die geistige Ursächlichkeit in der Geschichte aus. Auf ihr beruht das Gefühl der Sicherheit und Dauerhaftigkeit, der Beheimatung in der Welt, das somit letzten Endes auf ein Überweltliches zurückgeht. Einer solchen, Altes und Neues harmonisch in sich vereinigenden Bewegung können sich aber die unterpersönlichen Seinsschichten nur schwer anpassen. Sie besitzen nicht die Beweglichkeit des Geistigen; sie sind stärker an äußere und darum starre Formen gebunden. Das biologische Leben zeigt noch etwas von der beweglichen Anpassungsfähigkeit, und durch den Geist wird sie im Menschen noch erhöht. Aber ihre Grenzen sind ziemlich fest bestimmt und können nicht überschritten werden. Die Formen im Stofflichen vollends sind ganz starr und ohne jede eigene Beweglichkeit. Das Auftreffen des Geistigen auf diese Schichten verwandelt die Stete der Entwicklung in Gegensätzlichkeit und Sprunghaftigkeit. Haben sich die der Geistigkeit entsprechenden Formen einmal gebildet, so vermögen sie nicht mit der Lebendigkeit der geistigen Bewegung gleichen Schritt zu halten. Sie verlangsamen deren Bewegung, geraten aber dadurch auch in Spannung zu ihr. Ist diese groß genug geworden, so wird die alte Form zerbrochen, das Alte als solches verworfen. Nach einiger Zeit jedoch bilden sich neue Formen. Aber auch auf sie wartet das gleiche Schicksal. Es mag nahe liegen, auf Grund dieser Tatsache die Form als solche zu verwerfen und jede feste gesellschaftliche Einrichtung abzulehnen, um jeder Verfestigung zu entgehen und sich dem strömenden Leben hinzugeben. Aber es ist ja das biologische Leben und der Stoff, die solche Verfestigungen unausweichlich machen. Ohne sie kommt auch der Geist nicht zur Wirksamkeit. Denn weil er an den Leib gebunden ist, muß er sein eigenes Tun und Sein in den Werken vor sich hinstellen. Nur auf diesem Umweg, wenn es ein solcher ist, gelangt der Mensch als geistiges Wesen zu sich selbst.

Aber es ist zuzugeben, daß die Bindung an das Stoffliche wie alle geschichtlichen Werke doppelgesichtig ist. Sie gibt dem Geistigen Bestand, verlangsamt aber auch seine schöpferische Bewegung und bringt es in Gefahr, ganz zu erstarren. Andererseits aber verleiht sie dem Unterpersönlichen eine Elastizität, deren es aus sich nicht fähig ist, hebt es über sein eigenes Wesen hinaus. Man denke an den Reichtum menschlichen psychischen Lebens gegenüber dem des Tieres!

Es handelt sich für den Menschen in der Geschichte darum, immer den rechten Ausgleich zu finden zwischen haltlosem Irren von einem zum andern und starrem Festhalten am Hergebrachten, das genau so stofflich bedingt ist

wie die Haltlosigkeit. Den Ausgleich bewirkt die geistige Einsicht und Urteilkraft, die in der Selbstgleichheit der Person ruht und das Verhältnis zwischen Form und Inhalt überschauen kann.

In Geistigen vollzieht sich auch die Zusammenschau der vielfältigen konkreten Ursachen, aus denen die Geschichte zustande kommt. Der geistige Blick ist nicht auf das Lebensnotwendige eingengt und für alles andere blind. In seiner freien Selbstbewegung kann er nach dem geistigen Standort suchen, von wo aus sich die Vielfalt zu einer Gesamtschau zusammenschließt und richtige Entscheidungen, d. h. solche, die möglichst der ganzen Wirklichkeit Rechnung tragen, getroffen werden können. Dabei verhindert die in der Gegenwärtigkeit eingeschlossene Zukünftigkeit eine Entscheidung, die nur in Rücksicht auf den augenblicklichen Vorteil getroffen würde, in der Zukunft aber größere Nachteile brächte. Richtige Entscheidungen sind nur die, die dem wesentlichen Sein der Seienden Rechnung tragen, die mit andern Worten sittlich sind. Sittlichkeit ist eine Qualität, die nur dem Personhaften zukommt, und sie verwirklicht sich da, wo nicht einseitig aus dem Verlangen oder der Furcht des Psychischen entschieden wird, sondern in Anbetracht aller Seinsbereiche und ihrer wesentlichen Ordnung.

Da aller menschliche Anfang aus dem Personhaften hervorgeht, so ist dieses auch da die eigentliche Ursache, wo sich der Mensch mit einer Seinsschicht ineinssetzt und sein Selbst in sie verlegt. Also auch, wenn er das Wirtschaftliche und Soziale, das Stoffliche für das Absolute und allein Treibende erklärt. Nur von der Person aus haben alle Bereiche die Macht, Geschichte zu bilden. Allerdings wirkt sich diese personhafte Ursprunghaftigkeit so aus, daß sie die Kraft der übrigen Schichten für ihre Ziele einzuspannen versucht. Dies ist um so leichter und wirksamer möglich, je näher ihrem Wesen nach die mit dem Selbst ineingesetzte Schicht dem Personkern steht. Je geistiger eine Schicht ist, um so leichter nimmt sie die Anstöße des Selbst in sich auf.

Deswegen ist der religiöse Bereich der geschichtsmächtigste⁴. Denn da stellt sich der Mensch mit seinem Selbst, wie er es versteht, dem Absoluten gegenüber, also den Mächten, die ihm Dasein schenken und es erhalten. Dieses Unbedingte erfaßt in seiner Wirksamkeit ihn selbst als ganzen Menschen. In seiner Macht steht das Dasein selbst, die Voraussetzung für alles übrige, wie auch die Mächte, auf die der Mensch keinen Einfluß hat und die doch sein Leben auf mannigfache Weise bestimmen. Auf das Göttliche muß zuerst Rücksicht genommen werden. Es steht in der Einschätzung an der Spitze aller Werte und beeinflußt die Rangordnung der Bedeutung, die die einzelnen Güter für diesen Menschen oder diese Zeit besitzen. Um diesen Bereich kümmert sich der Mensch vor allen andern. Ihm gegenüber müssen alle andern zurücktreten. Große geschichtliche Umstellungen gehen immer aus einer

neuen Einstellung zur Gesamtwirklichkeit hervor; das bedeutet aber eine neue Auffassung des Absoluten. Davon macht auch der Marxismus keine Ausnahme. Seine Verabsolutierung der Arbeit, des Wirtschaftlichen und Sozialen ist eine religiöse Einstellung, die sich selbst verkennt. Der Kommunismus hat denn auch alle Merkmale einer Religion angenommen, den Absolutheitsanspruch mit der Forderung der Unbedingtheit des Glaubens und der Hingabe. Aber er ist das Paradox einer Religion, die die Religion verwirft. Und er muß dies notwendig; ihrem Wesen nach können Wirtschaft und Arbeit, die Grundlagen der Kultur, keine Kultur sein noch das Ungeistige eine Religion.

Diese religiösen Umstellungen, die neue Zeitalter heraufführen, sind in sich schwer zu erkennen; vollziehen sie sich doch im Ungegenständlichen, von Mensch zu Mensch, von Meister zu Jüngern, also durch Berührung auf der Ebene geistiger Vertrautheit. Die hier in Sicht kommenden neuen Seiten der Wirklichkeit haben bei allen eine neue gemeinsame Grundeinstellung zur Folge. Erst allmählich vergegenständlichen sich die neuen Einsichten in den verschiedenen Kulturbereichen. Ihre Auswirkung geht auf wesensnahen Gebieten am schnellsten und reibungslosesten vor sich, auf den entfernteren langsamer und unvollkommener. Und da der Mensch, wie gesagt, die verschiedensten Bereiche verabsolutieren kann, geht auch die Auswirkung der neuen Einstellung nicht immer in der gleichen Weise vor sich und erfaßt die verschiedenen Bereiche nicht in der gleichen Reihenfolge.

Am ehesten wird die neue Sicht auf die Wirklichkeit in der Kunst spürbar, hat aber nach dem Obigen dort nicht ihren Ursprung. Der Künstler ist ja der, der die Gabe hat, das Geistig-Ungegenständliche in solchen Formen darzustellen, daß ein großer Kreis dieses Geistige durch sie hindurch verspürt und sich dessen bewußt wird. Was andere «spüren» oder «fühlen» und doch nicht zu sagen die Möglichkeit haben, das findet im Werk des Künstlers das Bild oder das Wort. Daß man das Neue zuerst fühlt, ehe man es weiß, liegt daran, daß ein ungegenständliches Erkennen sich zuerst im Gefühl, in der Gestimmtheit vergegenständlicht, die der eigentliche Gegenstand der Kunst ist. Das Gefühl liegt wie alles Psychische sozusagen auf halbem Wege zwischen der Ungegenständlichkeit des Geistes und der reinen Gegenständlichkeit des Stoffes und vermittelt zwischen beiden.

Das Religiöse erweist sich auch dadurch als die weltgestaltende Ursache der Kultur, daß die Anfänge der Kulturen religiös sind. Der Anstoß zu dem Neuen, nie Dagewesenen kann in einer gewissen Mächtigkeit nur vom Personkern als solchem ausgehen, also aus einem religiösen Empfinden. Der Gottheit zuzuliebe werden, wie bereits gesagt wurde, die ersten großen Kulturleistungen unternommen. In seinem Aufschwung zur Freiheit von seinem Eigentlichsten her begegnet eben der Mensch dem Absoluten. Von ihm weiß er sich im Da-

sein gehalten und getragen. Das Göttliche allein vermag seine Existenz grundlegend zu sichern. Es selbst besitzt von Wesen diese gesicherte Daseinsweise. Diese ist aber ein Moment des vollkommenen Selbstseins. Wenn also der Mensch sich die Seinsweise des Absoluten, dessen Dasein ihm in der Ungesicherheit der eigenen Existenz mit Sicherheit kund wird, vorzustellen versucht, dann greift er nach dem, was ihm selbst als das Höchste erscheint, und schreibt es ihm in übermenschlicher Weise zu. Darum spiegelt sich in seinem besonderen Verständnis des Göttlichen das eigene Verständnis des Selbstseins, nach dem er strebt.

3. Die Ursächlichkeit des Psychischen

Geistiges und Naturhaftes begegnen sich im Psychischen. Man kann dieses als das Ergebnis der Durchdringung und Erhöhung des verlebendigten Stoffes durch den beseelenden Geist bezeichnen; aber ebenso gut könnte man es eine Verstofflichung des Geistes nennen. Ganz wörtlich genommen, wären allerdings beide Ausdrucksweisen falsch. Das Leben als biologische Tatsache wird im Menschen nicht einfachhin geistig; wohl aber wird es im Psychischen über das Leben, wie es im Tier erscheint, und über dessen Psyche erhoben; die Psyche ist von Geistigem durchstrahlt. Desgleichen wird der Geist nicht verstofflicht. Er geht auch nicht darin auf, den Leib zu beseelen, sondern übt eine eigene geistige Tätigkeit aus. Aber er ist dabei an den Leib gebunden. Jede geistige Tätigkeit hat auch eine psychische und leibliche Seite. Sinngebend ist dabei jedoch nur das Geistige; das bloß Naturhafte besitzt von Wesen keinen Sinn im eigentlichen Verständnis; es vollzieht sich eben nur nach den notwendigen Gesetzen. Aber im Psychischen wird es bis zu einem gewissen Grad in die Sinnhaftigkeit des Geistigen hineingenommen. Andererseits kann die geistige Ursprünglichkeit nur dann ihre volle Stärke entfalten, wenn das Psychische ganz mitgeht, wenn es seine Kraft voll dafür einsetzt. Darin liegt der Grund für die Erkenntnis Hegels, «daß nichts Großes in der Weltgeschichte ohne Leidenschaft vollbracht worden ist¹.» Allerdings muß der Mensch nicht selten das Psychische in sich gewaltsam dazu bringen, daß es aus einem Widerstand eine Hilfe wird.

Die Bewegungsfreiheit des Geistes wird durch die durchgehende Bindung an das Psychische eingeschränkt. Die Breite seiner Gegenwärtigkeit wird eingengt. Die Erinnerung fällt dem Vergessen anheim und wirkt unbewußt, ohne daß der Mensch darum weiß, so daß er darüber und über sein Tun nicht ganz Herr ist. Das psychische Leben setzt sich in Stimmung und Gefühl oft den Absichten des Geistes entgegen und lähmt dessen Aufschwung. Es wirkt auch auslesend schon auf die Wahrnehmung; es läßt oft ungebührlich das

hervortreten, was in Übereinstimmung mit der jeweiligen Gestimmtheit ist, und drängt das, was nicht zu ihr paßt, in den Hintergrund oder verdrängt es vollständig. So färbt es schon die Wahrnehmung subjektiv. Zudem schematisiert der sinnliche Faktor der Wahrnehmung die Eindrücke⁶. Bei den Tieren sind diese Schemata ganz durch die Art bestimmt und werden durch die Erfahrung kaum geändert. Beim Menschen hingegen sind sie weniger starr; denn sie unterliegen dem Einfluß des Geistes, der immer bestrebt ist, seine Erkenntnis möglichst der Wirklichkeit anzupassen und der sie darum zu übersteigen vermag, ohne sie je aufheben zu können. Deshalb ändern sie sich im Lauf der Geschichte wie auch durch die Erfahrung des Einzelnen. Am deutlichsten zeigen sich diese Schemata in den verschiedenen Kunststilen, die für eine Kultur oder eine Epoche bezeichnend sind. Sie sind aber auf allen Gebieten wirksam. An ihnen liegt es auch, daß in einer Gruppe bestimmte Ansichten als selbstverständlich hingenommen werden, obschon man keine genügenden Gründe dafür angeben kann. Jedoch ermöglicht der Überstieg des Geistes immer eine Kritik, so daß Irrtümer, wenn auch oft nur unter großen Schwierigkeiten, entdeckt werden können. Selbst die Wahrnehmung unterliegt also durch diese Schemata in einem gewissen Grade der Geschichtlichkeit.

Durch all das kann die Freiheit des Geistes stark herabgemindert werden. Immer muß der Mensch um sie kämpfen, will er die Wahrheit erkennen und sein Selbstsein behaupten und erweitern. Denn im Psychischen ist er auch gegen seinen Willen und ohne sein Wissen fremdem Einfluß ausgesetzt. Das Psychische hat nicht die Standfestigkeit, die es ihm ermöglichte, auch einem heftigen Ansturm standzuhalten; oft wird es einfach mitgerissen, und der Mensch verliert die Selbstbesinnung und die Freiheit des Entschlusses. Besonders ist dies in den Massen der Fall, die nur durch Stimmung und Gefühl, nicht durch vernünftige Überlegungen zusammengehalten werden. Vieles in der Geschichte geschah so unter dem Antrieb von aufgepeitschten Gefühlen. Aber sie wirken wesensgemäß meist zerstörend; denn aufbauen kann nur der Geist.

Der Einfluß des Psychischen geht leichter von Mensch zu Mensch über. Es zeigt sich viel eindringlicher durch den Leib als das Geistige. Denn es ist schon gegenständlicher als dieses. Darum vermag es auch zwischen Geistigem und Gegenständlichem zu vermitteln. Die großen bewegenden Ursachen des Weltgeschehens zeigen sich zunächst meist am faßlichsten in der Form psychischer Antriebe und Bedingtheiten. Es sind, wie bereits gesagt wurde, die Leidenschaften wie Ehrgeiz, Machtlust, Herrschsucht, Neid, Streben nach Reichtum und Genuß. Aber in all dem wirkt auch Geistiges; sonst hätten die daraus hervorgehenden Taten keinen Sinn und keine befreiende Wirkung; also auch keine geschichtliche Bedeutung.

Seinem Wesen nach ist das Psychische zweideutig. Es vermittelt den Eingriff des Geistes in die Welt und behindert ihn auch. Es offenbart ihn den andern und verdeckt ihn gleichzeitig. Was das Psychische erstrebt, Macht, Einfluß, Reichtum und Ansehen, kann ebenfalls auf zwei Weisen verstanden werden, mehr dem Stofflichen und mehr dem Geistigen verhaftet. Geistige Mächtigkeit ist etwas Hohes, desgleichen geistiger Reichtum. Bloße Gewalt ist hingegen niedriger noch als das Tierische, und bloß äußerer Besitz macht den Menschen nicht wahrhaft groß.

Diese Allgegenwart des Psychischen im menschlichen, und damit im geschichtlichen Bereich kann, worauf bereits hingewiesen wurde, leicht zu einer falschen Beurteilung sowohl des Menschen wie der Geschichte führen. Man kann eine solche Einstellung einnehmen, daß man nur noch das Psychische sieht und daß der Blick nicht durch es hindurch bis zum Geistigen vordringt. Dies wird durch die bereits erwähnte leichtere Erfäßbarkeit begünstigt, wie es sich aus dem gleichen Grund durch Methoden und Experimente erforschen läßt, was beim Geistigen versagt. Diese Methoden sind zwar nicht so starr und streng wie die der Physik. Aber sie lassen sich immerhin noch erlernen. Beim Geistigen kommt es auf den geistigen Blick und die Fähigkeit zur richtigen Zusammenschau an, Anlagen, die gegeben sind und die man nicht erlernt. Nun gilt nach einem alten Vorurteil nur das für wissenschaftlich, was mit solchen Methoden arbeitet. Darunter hat die Geschichte lange gelitten, ob schon sie die schwerere und eigentlichere Wissenschaft ist. Wer noch dem alten Vorurteil verschrieben ist, für den gilt nur die Psychologie in ihren verschiedenen Arten als Wissenschaft vom Geistigen; das Geistige bleibt ihm verborgen. Denn der eigentliche Gegenstand der Psychologie ist der Zwischenbereich des Psychischen; das wahrhaft Geistige entgeht ihren Methoden. Psychologismus besteht darin, daß man den Menschen ausschließlich aus dem Psychischen erklärt und für das Geistige und seine Eigenart blind ist.

Bei einer solchen Einstellung kommt es notwendig dazu, daß man in allem menschlichen und geschichtlichen Geschehen nur das Psychische sieht. Man meint, dieses mache den ganzen Menschen aus und man könne ihn vollständig erklären, wenn man ihn in eine der von der Psychologie aufgestellten Gruppen einordnet. Alle seine Taten sind geboren aus seinen Jugenderlebnissen, aus seiner Einstellung zu Vater und Mutter und dergleichen. Für jede menschliche Tat und jedes menschliche Verhalten läßt sich rasch eine Erklärung finden, deren Richtigkeit sich ebenso wenig beweisen wie widerlegen läßt. Alles Menschliche höherer Ordnung wie Religion, Sittlichkeit, geistige Einsichten ist aus psychischen Faktoren notwendig entstanden.

Da aber das Geistige überall als höher und wertvoller gilt als das Psychische, so muß die psychische Erklärung auf die Dauer zu einer Entlarvung werden:

Das Geistige existiert ja für diese Einstellung nicht und kann darum nur als Deckmantel für die eigentlichen selbstsüchtigen oder niederen Absichten erklärt werden. Was sich als aus geistigen Beweggründen entstanden gibt, ist in Wirklichkeit das Ergebnis psychischer Strukturen. Das Selbst verschwindet hinter diesen. Der Mensch ist nur Ergebnis seiner Psyche, genau wie das Tier.

Damit löst sich die Geschichte in den Streit unter- und unbewußter Triebe und Komplexe auf. Die aus den Quellen offenbar werdenden Beweggründe des geschichtlichen Handelns sind in Wirklichkeit nur scheinbar dessen Grund. Die wahre Geschichte vollzieht sich unterirdisch; was auf der Bühne des Bewußtseins und der Öffentlichkeit sichtbar wird, ist nur eine Auswirkung davon. Der Mensch ist kein Selbst, sondern nur ein Bündel von Trieben, die um die Vorherrschaft ringen. Damit unterscheidet er sich aber nicht mehr vom Tier. Im Tierreich gibt es jedoch keine Geschichte. Mit andern Worten, eine solche Geschichtsbetrachtung hebt sich selbst auf. Sie hat keinen Sinn und keinen Anspruch auf Wahrheit. Auch sie geht ja nach der Voraussetzung aus unbewußten Antrieben hervor. Allerdings ist es so, daß die Vertreter solcher Theorien unausgesprochen sich selbst und ihre Aussagen von der eigenen Theorie ausnehmen; sonst könnten sie sie gar nicht aufstellen noch für sie Anerkennung beanspruchen.

Damit soll nicht geleugnet werden, daß auch das Unbewußte ein Faktor des geschichtlichen Geschehens ist, weil es eben im menschlichen Leben wirksam ist. Nur muß dies von Fall zu Fall bewiesen werden. Auch ist dies an den genannten Theorien richtig, daß es keine rein geistigen Phänomene im menschlichen Bereich gibt. Überall ist das Psychische mitbeteiligt, wenn auch nicht notwendig als die ausschlaggebende und alles bestimmende Ursache. Ja noch mehr. Die Geschichte zeigt ebenso wie das alltägliche Leben, daß der Mensch nur in seltenen Aufschwüngen aus rein geistigen Absichten und Beweggründen handelt. Meist hält er sich auf der Ebene des Psychischen. Wohl sucht er das Menschliche. Aber er möchte es ohne allzu große Anstrengung und allzu schmerzhaftes Opfer erreichen. Wohlergehen, Bequemlichkeit, Reichtum und Ansehen treiben ihn zu seinem Tun. Er läßt sich von der Leidenschaft, also einem vorwiegend psychischen Faktor, bestimmen und hinreißen, und kann darin naturgemäß nicht er selbst sein. Verlangen und Furcht drängen ihn, gegen seine bessere Einsicht zu handeln; Zuneigung oder Abneigung, von deren Gründen er sich keine Rechenschaft zu geben vermag, bestimmen sein Verhalten zum Mitmenschen. Dieses Überwiegen des psychologischen Einflusses geht jedoch letztlich auf den Geist zurück, der sein Selbstsein nicht genügend durchsetzen kann oder mag. Allerdings kann das Psychische auch ein machtvolleres Hilfsmittel zur Verwirklichung geistiger Ziele werden, da wo es in den Dienst des Geistigen gestellt wird.

Es ist also wohl richtig, daß das Psychische auffallend stark an dem geschichtlichen Geschehen beteiligt ist. Aber man darf darüber den Doppelcharakter dieser Schicht nicht vergessen. Im Menschen ist das Psychische immer schon auch geistig; geistige Antriebe sind in ihm wirksam. Nur deswegen sind die menschlichen Begierden und Leidenschaften so unersättlich, wie es bei den Tieren nicht der Fall ist. Denn das Geistige bleibt durch sie unbefriedigt und der Hunger wird durch jede versuchte Stillung quälender.

Zu dieser wirklichen Vorherrschaft des Psychischen bei den meisten Menschen kommt dann noch der bereits erwähnte Umstand, daß es viel deutlicher in Erscheinung tritt als das Geistige. Dieses zeigt sich immer nur am Gegenständlichen und Psychischen und durch dieses hindurch. Auch in der Psychologie wird die echte Ungegenständlichkeit des Geistigen und Überbewußten mit der Untergegenständlichkeit des eigentlich Unbewußten fast durchgehend verwechselt und so dem Psychischen, dem ja das Unbewußte und Unterbewußte angehört, vieles zugute geschrieben, was Wirkung des Geistigen ist. So wird das Geistige in seiner Ursprünglichkeit und Ursächlichkeit leicht zugunsten des Psychischen verkannt.

Diese Verknennung wird noch durch einen andern Wesenszug des Psychischen erleichtert. Es ist an sich weniger einzelhaftig als das Geistige, wie es seinerseits darin höher steht als das bloß Biologische oder gar das Stoffliche. Darum fühlen sich die Menschen durch das Psychische näher, weil es in allen gleichartiger ist, soweit es nicht durch den Einfluß des Geistes wieder stärker unterschieden ist. Es fällt auch darum leichter in die Augen, und verlangt zu seinem Verständnis weniger Mühe. Man braucht nur mitzuerleben.

Aus diesen Gründen kann es leicht den Anschein haben, wie dies Scheler in seiner Spätzeit meinte, daß das Geistige an sich machtlos sei und alle Macht der Verwirklichung in den Trieben läge. Aber man sieht nicht ein, wie eine machtlose Geistigkeit einen vollkommen ungeistigen Trieb zu lenken vermöchte, wie auch, wie dieser irgendeinen geistigen Anstoß aufzunehmen fähig wäre.

Wohl aber wird alles verständlich, wenn man erkennt, daß das menschlich Psychische bereits auch schon Geist ist, die Begegnung und Durchdringung von Geist und Stoff im Lebendigen. Als solches hat aber das Psychische im Menschen ein Doppelgesicht. Es ist nach oben und nach unten ausgerichtet. Darum sind auch die meisten menschlichen Taten mehrdeutig. Aber es fragt sich immer, welcher Beweggrund vorherrschend und führend war.

Das Psychische drängt wesentlich zur Gestalt, da es ja im Organischen beheimatet ist. Das Geistige kennt als ungegenständlich eine solche nicht. Darum bleibt es für das Psychische so lange fremd, als es sich nicht in einer Gestalt verkörpert, die es so an sich aufscheinen läßt, wie am Leib die Seele sichtbar

wird. Hier liegt der Ursprung der Kunst. Ihr Wesen besteht darin, die einem nicht-gegenständlichen Gehalt am besten angepaßte Form zu finden, so daß viele andere an ihr diesen Gehalt zuerst nachempfinden und dann auch verstehen. Denn im gewöhnlichen Leben besteht eine solche vollkommene Entsprechung so gut wie nie; sie bleibt immer im Ungefähren.

Gestaltung ist in einem gewissen Sinn das ganze Kulturschaffen. Nur durch die Gestalt werden geistige Gehalte auch andern zugänglich und leicht eingängig. Die durch sie erfolgende Vergegenständlichung ermöglicht oft erst und erleichtert immer das Zusammengehen von Geist und Leib zu einer wirklichen menschlichen Tätigkeit. Vergegenständlichung bedeutet aber zugleich auch eine entsprechende Möglichkeit der Verfügung. Einer eigentlichen Verfügung bleiben die geistigen Gehalte allerdings entzogen. Man besitzt sie nie wie Dinge, sondern nur im Verstehen. Das gilt sogar von dem Zwischenbereich zwischen dem Geistigen und Psychischen, dem Schönen. Dagegen ist die Verfügungsmacht da wichtig, wo nicht überbewußte geistige, sondern unterbewußte psychische Inhalte das Seelenleben des Menschen stören und seine Freiheit beeinträchtigen. Hier bedeutet Gestaltung Herrschaft über etwas, was sich in seiner Unbewußtheit bisher der Freiheit entzog und in seiner Umriß- und Gestaltlosigkeit erschreckend wirkte. Gestaltung kann darum, wie bereits gesagt, von dieser Übermacht befreien.

Besonders wirksam wird die Gestalt in dem Leitbild, das dem Menschen in seinem Tun vorschwebt. Das Selbstsein ist an sich ungegenständlich. Es ist aber möglich, daß es in einem wirklichen oder sagenhaften Menschen zwar nie vollkommen, doch annähernd verkörpert erscheint. Es erhält dadurch eine anspornende Kraft, und durch die unbestimmte Lebendigkeit der Gestalt wird der Gestaltlosigkeit und dem Reichtum an Möglichkeiten, die im Selbstsein liegen, in etwa Rechnung getragen. Im Leitbild und Wunschbild, das jeder Mensch unausdrücklich von sich hat, stellt sich sein Selbstverständnis und das Verständnis seines möglichen Selbstseins greifbar dar. Es vereinigt auf sich nicht nur die Macht des Geistigen, sondern auch den Drang, ja die Leidenschaft des Psychischen, und trägt den Menschen leichter über Schwierigkeiten weg. Das Leitbild eines Menschen erkennen, heißt ihn selbst erkennen. Aber da es gewöhnlich nicht ausdrücklich ist, und zudem ins Ungegenständliche hineinreicht, ist diese Erkenntnis nicht leicht, am wenigsten bei sich selbst.

Die Überlieferung war immer ein Ort, wo der Mensch solche vorbildliche Gestalten fand. In Sage und Legende stellen sich Gemeinschaften das faßbar vor die Augen, was ihnen als das vollkommene Menschsein vorschwebt. In einem Menschen der Vergangenheit erscheint das verwirklicht, was man anstrebt. Dann wird seine Aufgabe unter den neuen Verhältnissen wieder aufgenommen, und man versucht sie so zu verwirklichen, wie er es tat oder sogar

besser. So war Achill für Alexander den Großen das Leitbild für sein Leben und spornte ihn zu großen Taten an. Dieses Angesprochenwerden durch Menschen der Vergangenheit, die Wiederaufnahme ihrer Bestrebungen spielt eine große Rolle im Entstehen und Wachsen der Kultur und ist darum ein mächtiger geschichtlicher Faktor. Alle Erziehung geht bewußt oder unbewußt darauf aus, dem Zögling die richtigen und hohen Leitbilder zu übermitteln und sie für ihn lebendig zu machen. Der Besitz gemeinsamer Leitbilder bildet die Einheit und den Zusammenhalt der für das geschichtliche Leben so wichtigen Gemeinschaften. Durch sie sind alle ihre Glieder mehr oder weniger lebendig auf die gleichen Werte ausgerichtet. Dies erst macht eine fruchtbare Zusammenarbeit möglich. Ohne Zwang, durch den stillen, aber mächtigen Zug des gemeinsamen Ideals kommt die Gemeinsamkeit des Wertens, des Fühlens und Urteilens zustande und schafft eine für die Gemeinschaft bezeichnende und für ihren Bestand wesentliche Atmosphäre.

Dabei ist es nicht nötig, ja nicht einmal möglich, daß das Leitbild ganz reflex bewußt werde. Sein geistiger Inhalt geht immer über das Gestaltete und das Ausgesprochene hinaus. In ihm liegt die Neuheit, das Schöpferische, die aufrufende und beschwingende Macht, weil das noch Ungegenständliche als etwas Grenzenloses und viel Versprechendes empfunden wird.

Das Psychische ist auch der Ort, und der einzige Ort, wo so etwas wie ein Umschlag des Quantitativen ins Qualitative vorkommt. Die heutigen Theorien über die Wahrnehmung legen schon nahe, wenn darüber auch keine absolute Sicherheit jemals zu erreichen sein wird, daß die sinnlichen Qualitäten überhaupt durch einen solchen Umschlag zustande kommen. Schwingungen in einer gewissen Anzahl ergeben Farben und Töne. Unmittelbar aus der Erfahrung wissen wir jedenfalls, daß Steigerung eines physikalischen Einflusses auf den Leib die Qualität ändert. Leichter Druck wird als angenehm empfunden, allzu starker wirkt schmerzhaft. Ebenso ist es mit dem Licht, das blendet, sobald es zu grell wird. Grundlegend ist dabei die Tatsache, daß der Leib sowohl als unentbehrliche Hilfe wie als Last und Hindernis erfahren wird und daß eine dieser beiden Seiten vorwiegen kann.

Dieser Umschlag ist im Wesen des Psychischen und Biologischen wohl begründet. Das biologische Leben ist nur innerhalb einer oberen und einer unteren Grenze möglich. Zuviel ist ebenso gefährlich wie zuwenig. Durch entgegengesetzte Qualitäten werden diese Grenzen dem Organismus schnell und unmißverständlich angezeigt: zu heiß oder zu kalt, zu schnell oder zu langsam, zu hell oder zu dunkel. Es entstehen so Qualitäten, denen in der stofflichen Welt nichts entspricht wie dunkel, langsam, leicht, oder Gegensätze, die nur auf den Leib des Menschen bezogen sind, links – rechts, vorn – hinten, oben – unten. Die Gegensätzlichkeit des Biologischen und Psychischen

steht also im Dienst seiner Erhaltung, die nur innerhalb bestimmter Grenzen möglich ist.

Nun wirken aber die stofflichen Seienden auf den Menschen nur durch Vermittlung des Leibes. Auch beeinflußt das Psychische durch seine enge, innere Verbundenheit mit dem Geist auch das Denken. Es ist deshalb auch nicht zu verwundern, wenn der Mensch die Gegensätzlichkeit in das rein Stoffliche und in das Geistige hineinsieht, wo es sie nicht gibt. Unter dem Einfluß der Sinnlichkeit zerlegt er das, was ein einheitliches Geistiges ist, oft in Gegensätze, weil ein Begriff zu eng ist, um beide Seiten der einen Wirklichkeit zu umfassen. Man sieht die ganze Wirklichkeit gleichsam durch die Gegensätzlichkeit des Psychischen hindurch. So hat man auch den Umschlag vom Quantitativen ins Qualitative zu einem allgemeinen geschichtlichen Gesetz machen wollen.

Jedoch gibt es außerhalb des Psychischen einen solchen Umschlag nicht, vor allem nie von einem Wesensbereich zum andern. Nie wird bloß Psychisches zu Geistigem, noch weniger rein Stoffliches. Dieser Umschlag ist also so wenig wie die dialektische Bewegung ein allgemeines Seinsgesetz. Er ist auch nicht ein Wesensgesetz des Stofflichen, obschon er wie die dialektische Bewegung vor allem von Materialisten vertreten wird. In der Geschichte wird er nur durch das Psychische wirksam. Eine Lage kann bei einer bestimmten Belastung noch erträglich sein, bei einer höheren schlägt sie ins Unerträgliche um. Aber was nun folgt, ist kein Umschlag von einem Wesensbereich in den andern. Vielmehr veranlaßt der psychische Druck den Menschen, eine Befreiung davon zu suchen. Das aber ist eine neue geistige Tat.

Das gegensätzliche Umschlagen des Gefühls erklärt noch eine andere geschichtliche Tatsache. Ein starkes Gefühl strebt danach, das ganze Feld des Bewußtseins zu überschwemmen und alles Gegenteilige auszuschließen. Es färbt den Blick und läßt nicht mehr objektiv sehen. Es ist eben nicht so umfassend wie der geistige Blick. In Zeiten des Umbruchs, wo ein Neues sich an die Stelle des Alten setzt, geht darum den Menschen oft der Sinn für die Werte des Alten verloren. Man wird blind für sie. Alles in der früheren Zeit war schlecht und unbrauchbar; es hat sein früheres Gewicht und seine Bedeutung plötzlich verloren. Man möchte am liebsten alle ihre Werke aus der Welt schaffen, um sich als Schöpfer einer neuen, diesmal vollkommenen Welt fühlen zu können. Eine wahre Zerstörungswut erfaßt die Menschen in solchen Zeiten; denn man meint, man könne absolut neu beginnen. So war man lange blind gegen das Mittelalter. Und das Unverständnis für frühere Kunststile ist bekannt. Die Kunst des Mittelalters war für die Renaissance «gotisch», mit dem Sinn von barbarisch. Die Lust am Zerstören wird noch verstärkt durch die Empörung der unterpersönlichen Schichten gegen die für sie oft harten

Forderungen des Geistes. Sie ist eine Gefahr, die zu jeder Zeit die Kultur bedroht und immer wieder ausbricht, oft rauschhaft, was auf den psychischen Ursprung hinweist.

In solchen Umbruchszeiten wirkt sich die Enge des Psychischen allen Späteren sichtbar aus; die mitten darin stehen, sind allerdings unfähig, ihre Selbsttäuschung zu durchschauen. Gefühlsmäßig haben sie keinen Abstand, der sie gerecht sehen ließe. Diese menschliche Eigenschaft ist ein recht bedeutender Faktor. Er ist in allen Umwälzungen wirksam. Aber nicht nur da. Er läßt sich zu jeder Zeit sowohl bei einzelnen Menschen wie bei Gruppen beobachten. Der überstarke Gefühlseinsatz für bestimmte Interessen macht es schwer, die echten Gründe des Gegners einzusehen und zu würdigen.

Am meisten kommt die Gegensätzlichkeit in der dauernden Haltung der Vergangenheit und der Zukunft gegenüber zur Wirkung. Sie wirkt nicht nur in Zeiten des Umbruchs, sondern zu jeder Zeit. Die einen legen den Nachdruck auf das Bewahren des überlieferten Erbes, die andern betonen die Notwendigkeit der immer besseren Anpassung. An sich wäre ein stetiger Ausgleich das Angemessene. Aber die Gegenwärtigkeit des Geistigen ist durch das Psychische eingeengt. Es ist schwer, beide Seiten in gleicher Weise vor Augen zu haben und zu berücksichtigen. In Zeiten, wo unter dem Einfluß der Technik der Fortschritt als Maßstab des Wertes erscheint, hat leicht das Neue als Neues, abgesehen von seinem Inhalt schon Wert. Andere Zeiten hingegen schätzen wirtschaftlichen Wohlstand und äußere Bequemlichkeit nicht so hoch und kümmern sich mehr um die Bewahrung der immer gültigen geistigen Werte; was alt ist, das hat die Probe bestanden und ist also gut. Die beiden Temperamente sind in allen Kulturen vertreten und tragen in ihrem Gegensatz dazu bei, daß weder Erstarrung noch überstürzte Änderung die Kultur bedrohe.

Auf der Gegensätzlichkeit des Psychischen beruht auch das Verhältnis der Generationen zueinander, das so oft in der Geschichte wirksam wurde und mit den eben erwähnten Haltungen eng zusammenhängt. Rein biologisch besteht ein solcher Gegensatz nicht. Es werden dauernd neue Menschen geboren und dauernd sterben andere. Dieser Vorgang geht ununterbrochen vor sich und gibt aus sich allein keinen Anlaß zu Gegensätzen; das zeigt die Tierwelt.

Es ist vielmehr so, daß eine jede Kultur begrenzt und darum einseitig ist⁷. Hat eine Zeit aber die Lösung der sie bedrängenden Fragen gefunden, so ruht sie leicht in der so geschaffenen Lage aus und fühlt sich befriedigt. Jene aber, die in diese Lösungen hineinwachsen, ohne an ihnen mitgearbeitet zu haben, empfinden sie als etwas Selbstverständliches, und das Selbstverständliche gibt keine Genugtuung, auch deswegen, weil das Leben gleichförmiger geworden ist als in den Anfängen⁸. Man beginnt das Fehlen anderer Werte zu fühlen;

die Einseitigkeit des Bisherigen beengt und bedrückt. Das Ungenügen staut sich an, bis ein gewisser Grad erreicht ist oder bis jemand eine vielen einleuchtende Losung ausgibt, in der das bisher Vernachlässigte betont zur Geltung kommt. Man wendet sich dann schroff vom Bisherigen ab und dem Neuen zu. Diese Wendung erfolgt bei vielen ungefähr zur gleichen Zeit, was nach dem Gesagten leicht verständlich ist, so daß es scheint, daß eine neue Generation als solche das Neue heraufgeführt hat.

Überhaupt bedeutet die Vergegenständlichung zugleich eine Verfestigung, einmal, weil sie mit Hilfe des Stofflichen geschehen und sich seiner starren Seinsweise angleichen muß, aber auch, weil bereits das Psychische ärmer an Möglichkeiten ist als der Geist. Es engt den Blick ein und läßt nur zu, was durch ähnliche Gestimmtheit vertraut erscheint und lehnt das übrige gerne als fremd ab. Damit wird die Entwicklung einer jeden Kultur in eine bestimmte Richtung gelenkt und festgelegt. Je weiter sie voranschreitet, um so schwerer kann sie daraus ausbrechen; die Einseitigkeit wird größer und kann schließlich zum Zusammenbruch führen. Jedoch vermag eine Kultur um so leichter durch einen neuen Aufschwung einem solchen Schicksal zu entgehen, je näher dem Geistig-Personhaften der Ursprung ihrer treibenden Kräfte liegt, je weniger weltverhaftet sie ihrem Wesen nach sind. Die geringere Beweglichkeit des Psychischen bringt in den Ablauf der Kulturen ein Moment des Zyklischen und regelmäßig Wiederkehrenden hinein, das Spengler⁹ und Toynbee¹⁰ herausgearbeitet haben; ihre Entwicklung verfolgt dadurch einen ähnlichen Weg. Aber es handelt sich nicht, wie Spengler meinte, um strenge und exakte Gesetze wie im Stofflichen – auch ein solches Moment hat durch den Stoff Einfluß auf die geschichtliche Bewegung, kann sich aber ebenfalls nicht rein auswirken –; dies widerspräche schon dem Wesen des Psychischen. Auch stört der Einfluß des Geistigen und seiner Freiheit die Regelmäßigkeit und Gleichheit des Ablaufs.

Es ist auch richtig, daß die gegensätzliche Struktur des Psychischen in die geschichtliche Bewegung ein wirksames dialektisches Moment hineinbringt. Der Umschlag von einem Gegensatz in den andern ist dialektisch. Aber da das Psychische nicht die einzige Ursächlichkeit ist, so ist auch die geschichtliche Bewegung nicht einfachhin dialektisch. Die Dialektik wird immer wieder von den andern Ursächlichkeiten durchbrochen und gestört. Daß die Natur nicht dialektisch aufgebaut und darum in der Naturphilosophie die Dialektik fehl am Platze ist, das haben auch schon Hegelianer eingesehen¹¹. Jedoch ist dabei das biologische Leben auszunehmen. Aber auch der Geist ist nicht gegensätzlich strukturiert. Darum ist auch der Dialog an sich nicht dialektisch, so sehr auch in ihm wegen des psychischen Anteils an der Sprache ein dialektisches Moment wirksam ist. Denn Aussage und Antwort sind nicht notwendig gegen-

sätzlich. Nimmt man allerdings die Dialektik rein formal, indem man jeweils das andere als Nicht-dieses bezeichnet, dann kann man zwar überall, wo nicht reiner Stillstand herrscht, den Umschlag vom Diesen zum Nicht-diesem feststellen; aber es handelt sich nicht mehr um den eigentlichen, den konträren Gegensatz, sondern um den kontradiktorischen. Dieser aber begründet keine eigentliche Dialektik. Bei echten Gegensätzen sind die beiden äußersten Pole eindeutig durch einander bestimmt: zu weiß gehört schwarz, zu links rechts. Aber der kontradiktorische Gegensatz zu einem bestimmten Seienden läßt unendlich viele Möglichkeiten: Nicht-Stein kann alles Mögliche sein, Mensch, Tier, Pflanze, Gedanke und was es überhaupt außer Stein geben kann. Während der Umschlag von Warm eindeutig Kalt ist, ist der Umschlag vom Stein zum Nicht-Stein völlig unbestimmt und darum nichtssagend. Die Bestimmtheit erwächst nicht aus der Dialektik, sondern aus anderen Quellen, die dem Dialektiker verborgen bleiben. Die Dialektik ist eine vereinfachte und schematisierte Zusammenschau.

Die Gegensätzlichkeit des Psychischen wirkt sich auch auf das Verhältnis zur Welt aus, aber so, daß nie die eine Einstellung rein verwirklicht ist, wohl aber mehr oder weniger deutlich vorwiegt. Die Absicht kann einmal darin bestehen, die Natur geistig zu durchdringen und sie den Wünschen des Geistes gefügig und dienstbar zu machen, ohne dabei ihre Formen mehr als unbedingt nötig ist, zu verändern. Es ergibt sich dann eine sozusagen vergeistigte Natur und ein Natur gewordener Geist. Der Gegensatz zwischen beiden erscheint abgeschwächt oder ist ganz verschwunden. Harmonie herrscht vor. In der Kunst ist dies die Klassik.

Es kann aber auch der Gegensatz zwischen beiden stark empfunden und im Werk betont werden. Man erfährt die Natur als von sich aus nicht willig, dem Geist zu dienen und ihn in der Welt darzustellen. Sie muß dazu gezwungen werden. Ihre Formen werden aufgelöst und neu zusammengesetzt. Man sucht sogar nach Formen, die der Mensch selbst erfindet. Der Inhalt schmiegt sich nicht der Form an, sondern er sprengt sie und gibt sich Formen, die in der Natur nicht vorkommen. In der Kunst ist ein Beispiel dafür die ungegenständliche Malerei und der Surrealismus¹².

In der klassischen Kunst gibt sich eine weltfreudige Einstellung Ausdruck. Man glaubt an eine mögliche Versöhnung von Natur und Geist. Jene ist darum nicht abzulehnen, sondern nur so zu formen, daß das Geistige in ihr erscheint. Sie ist sozusagen darauf angelegt und widerstrebt dem nicht. Die andere Auffassung sieht in der Natur den Gegner und das Hindernis der Vergeistigung und Selbstverwirklichung. Der Mensch muß sich von der Natur möglichst frei machen, um sich selbst zu verwirklichen. Er muß ihr Gewalt antun. Er darf sich nicht mehr als unbedingt nötig mit ihr einlassen.

Das Psychische ist nicht mehr voll verstehbar wie das Geistige. Es entsteht ja nicht wie dieses aus der bewußten und freien Ausrichtung auf ein Ziel. In ihm wirkt ein Drang, ein Getrieben- oder Abgestoßenwerden; sie entstehen aus physiologischen Zuständen; in ihnen macht sich die Notwendigkeit des Stofflichen, wenn auch verwandelt und vermindert, geltend. Es handelt sich um die im Tierreich zu beobachtende Spontaneität. Diese ist von der Freiheit wesentlich verschieden; sie verfügt nicht über das eigene Können. Im Menschen wird sie zu einem Moment der Freiheit. Verstanden kann aber etwas nur werden, soweit es Bezug auf ein frei gewolltes Ziel hat; dieser Bezug ist sein Sinn. Was nur aus dem notwendigen Wirken von unfreien Wirkursachen hervorgeht, wie alles physische Geschehen, ist nicht mehr Gegenstand des Verstehens, sondern des Erklärens.

Da im Psychischen beide Ursächlichkeiten sich verbinden, und zwar in sehr verschiedener Mächtigkeit, je nachdem die geistige Ursächlichkeit es vermag, die psychische zu lenken und in ihren Dienst zu stellen, je nachdem also die Arbeit der Selbstverwirklichung unternommen wird, oder der Mensch sich gehen läßt, so liegt das Psychische in der Mitte zwischen der reinen Verstehbarkeit des Geistes und der bloßen wirkursächlichen Erklärbarkeit des Stofflichen. Je mehr der Mensch sich vom Psychischen, etwa vom Ansturm der Leidenschaft, überwältigen läßt, um so weniger ist er er selbst, um so unverständlicher im eigentlichen Sinn wird sein Benehmen, obschon es irgendwie gleichsam negativ, als Fehlen der Selbstbeherrschung oder als krankhafter Ausfall, verstanden werden kann.

Es ergibt sich daraus, daß die Geschichte wegen des Einflusses des Psychischen auf das menschliche Verhalten nicht in allem und bis ins letzte im eigentlichen Sinn verständlich ist, sondern höchstens in dem angegebenen negativen Sinn. Dies übersehen zu haben, ist der Fehler der idealistischen Geschichtsphilosophien. Ein einziger großer Widerspruch in sich selbst ist aber jede materialistische und naturalistische Geschichtsphilosophie; denn die Faktoren, die nach ihr das geschichtliche Geschehen eindeutig und notwendig bestimmen, wirken blind und können gar nicht Gegenstand des Verstehens werden. Alles Verstehen könnte nur Selbsttäuschung sein.

4. Die Ursächlichkeit des Stofflichen

Schließlich kommt noch das rein Stoffliche als geschichtliche Ursache in Frage. Daß es ebenfalls überall in der Geschichte beteiligt ist, das geht aus den früheren Ausführungen bereits hervor. Aber es ist mehr negative Ursache, Vorbedingung, Hilfe und Hindernis zugleich; in letzterem gleicht es dem Leib, durch dessen Vermittlung es ja auch auf den Geist wirksam wird. Es

ist der Ansatzpunkt des Strebens nach Selbstverwirklichung, durch das sich der Mensch von dem Zwang seiner Notwendigkeit befreien will. Der Mensch stößt sich von ihm ab und bleibt ihm doch verhaftet, bedarf seiner dauernd.

Das Negative dieser Ursächlichkeit kommt am deutlichsten darin zum Ausdruck, daß das Fehlen der nötigen materiellen Mittel die Auswirkung einer geistigen Tat verhindern kann. Viele Unternehmungen sind an das Vorhandensein bedeutender Mittel unbedingt gebunden. Dadurch werden die Möglichkeiten, die der Geist an sich hätte, eingeengt, oft in empfindlicher Weise. Jedoch bringen diese Mittel das Geistige nicht hervor. Es ist eine bekannte Tatsache, daß religiöse Erneuerungen, geistige Entdeckungen von großer Tragweite, bedeutende künstlerische Schöpfungen sehr oft von Menschen herrühren, die sich gerade in einem Zustand bedrängender wirtschaftlicher Not befanden. Davon ist auch das Werk von Marx ein Beispiel. Es ist, als ob manche geistigen Errungenschaften nur in diesem, für ihre Urheber schmerzvollen Zustand äußerer Armut erkämpft werden könnten, wo die letzte Kraft des Selbstseins aufgerufen ist, um überhaupt bestehen zu können. Selbstverständlich ist auch die Armut nicht Ursache, sondern Vorbedingung.

Aus dem gleichen Grund ist eine hohe äußere und technische Kultur nicht die unbedingte Voraussetzung für die Entstehung hoher geistiger Güter. Sittlichkeit, Weisheit, Religion, alle eigentlich menschlichen Bereiche können sich auch in einer niederen äußeren Kultur reich entfalten und in hohen materiellen Kulturen absinken. Diese Werte sind eben ihrem Wesen nach weniger an das Stoffliche gebunden.

Die Ursächlichkeit des Stofflichen besitzt nichts von der Ursprünglichkeit des Geistigen oder selbst von der Spontaneität des Biologischen und Psychischen. Aus sich allein geht das stoffliche Geschehen in einem einförmigen Ablauf weiter, der sich durch Gesetze ausdrücken läßt. Wohl aber können durch die dadurch bewirkten äußeren Veränderungen für den Menschen Lagen entstehen, die eine Gefahr und damit eine Herausforderung bedeuten. Durch seine geistige Schöpferkraft vermag er jedoch in vielen Fällen die Gefahr in eine Gelegenheit zu verwandeln, indem er einen neuen Ausweg aus ihr findet. Wie es Lage nur in bezug auf den Menschen gibt und nicht an sich, so auch Gelegenheit. Beide sind keine physikalischen Tatsachen, obwohl eine solche jeweils ein Moment von ihnen ausmacht, sondern Möglichkeiten, die der Mensch entdeckt und damit geschichtliche Kategorien.

Manche stofflichen Ursachen, wie geographische Lage, Klima, Festland- oder Insellage, Fruchtländ oder Wüste, wirken ständig. Aber sie wirken auf das Geistige über das Psychische. Sie formen einen gewissen Menschenschlag. Aber diese Formung hebt die Freiheit nicht auf, mit der man der Lage be-

gegnet. Am meisten wirkt das Stoffliche wesensgemäß auf die Wirtschaft und auf die Politik. In der Wüste kann man keinen Ackerbau treiben, und die arktischen Gebiete verlangen eine andere Anpassung als die tropischen. Aber daß der Mensch sich allen klimatischen Verhältnissen anzupassen versteht, das liegt an der Freiheit des Geistes der Umwelt gegenüber.

Eine andere, dem Menschen nur allzu schmerzlich zum Bewußtsein kommende Wirkung des Stofflichen darf nicht vergessen werden. Es wurde bereits gesagt, daß der Mensch, indem er den Stoff durch Formung seinen Zwecken dienstbar macht, ihn doch in seinem Wesen nicht umzugestalten vermag. Dergleichen vollzieht sich nur an einer Stelle, durch die Verlebendigung des Stoffes im Leib. Diese ist jedoch kein Werk der Freiheit, sondern die Voraussetzung für ihr Wirken in die Welt hinein. Die Gesetze, die dem Sein des Stoffes entspringen, wirken weiter, oder vielmehr, das Sein dieser Seinschicht geht seinen notwendigen und eintönigen Weg, weswegen sich dieser in Gesetzen ausdrücken läßt. Auf die Dauer ist aber dieser Weg mit dem Bestand der vom Menschen aufgedrückten Formung unvereinbar. Der Stoff weiß ja nicht um diese, seinem Sein unwesentliche Form und vermag auf sie keine Rücksicht zu nehmen. So trägt diese die Kosten. Sie wird gesprengt, zerfällt und geht ganz unter. Alles Menschenwerk ist von dieser Vergänglichkeit bedroht, sobald es den Händen seines Urhebers entgleitet. Zwei wesensverschiedene Bereiche haben sich für eine Zeitlang zur Einheit des menschlichen Gebildes zusammengefunden, nicht ohne viele Mühe von seiten des Menschen. Aber diese Einheit ist immer vorläufig. Sie bedarf einer dauernden Sorge. Bauten zerfallen, Kunstwerke zerbrechen, Bilder und Aufzeichnungen verbrennen oder verfaulen, Farben zersetzen sich. Die Erhaltung der Denkmäler der Vergangenheit nimmt einen um so höheren Platz im Bemühen der Menschen ein, je geschichtsbewußter eine Kultur ist. Dabei sind schriftliche Aufzeichnungen insofern am wenigsten bedroht, als ihr Inhalt nicht an diese Handschrift, an dieses einzelne Buch gebunden ist, sondern vollständig in andere übertragen werden kann. Bei Kunstwerken ist es hingegen anders. Selten ersetzt eine Kopie ein hohes Werk vollständig; denn Kunst wirkt durch Gestalt, und zwar durch die einmalige Gestalt. Solange ein Kunstwerk besteht, vermag es unmittelbarer auch in fernen Zeiten zu wirken als das Geschriebene, das schnell schwer verständlich, weil der eigenen Welt fremd wird. Dafür ist aber der Bestand des Werkes um so bedrohter.

Was man also die Wirkung der Zeit nennt, das ist in Wahrheit die Wirkung des Stoffes, der auch als Material der menschlichen Werke weiter seinen eigenen Gesetzen folgt, die zu den menschlichen Absichten keine inneren und wesentlichen Beziehungen haben, sondern nur oberflächlich und vorübergehend in deren Dienst gestellt werden können.

Die wenigstens scheinbare Beständigkeit und Unveränderlichkeit des Stoffes erweist sich also den Werken des Menschen gegenüber als zweideutig. Der Grund, warum der Mensch bestimmte Arten des Stoffes als Material für seine Werke wählt, ist die fehlende Ursprünglichkeit des Stoffes. Er fängt nicht wie alles Lebendige von sich aus plötzlich und unvorhergesehen an, eine andere Form anzunehmen. Seine Änderungen schreiten immer mit der gleichen Geschwindigkeit weiter. Diese aber ist in vielen Fällen so gering, daß sie, an der Veränderlichkeit des Menschen und des Lebendigen gemessen, einer völligen Unveränderlichkeit gleichkommt. Die einmal aufgeprägte Form behält der Stoff für lange Zeit bei und bleibt für die gleichen Zwecke verwendbar. So überwindet der Mensch die Vergänglichkeit und das Vergessen. Seine Werke überdauern ihn und geben von ihm Kunde. Aber er überwindet sie kraft jener Eigenschaft des Stoffes, die das Gegenteil zur Ursprünglichkeit des geistigen Seins bedeutet. Es entsteht daraus immer die Spannung zwischen dem Beharren und dem Fortschreiten. Was im Geistigen zu einem einzigen Sein vereint ist, das fällt im Stofflichen unvereinbar auseinander. Die Selbstgleichheit findet in der relativen Beständigkeit des Stoffes ihren Ausdruck; aber die geistige Lebendigkeit dieser Selbstgleichheit läßt sich dem Stoff nicht mitteilen. Was von den Kulturdingen gilt, bewahrheitet sich auch an den Organisationen.

Das Stoffliche ist auch der Faktor der Gleichheit. Die letzten konkreten Teile des Stofflichen sind zwar auch einmalig wie alle Seienden. Aber ihre Einmaligkeit und damit ihre Verschiedenheit untereinander ist so geringfügig, daß für die Technik jedes Teilchen jedes andere der gleichen Art vollkommen vertreten kann. Umgekehrt unterscheiden sich die Menschen durch den Geist viel stärker als durch den Leib. Die geistigen Taten in der Geschichte tragen am nachhaltigsten den Stempel der Einmaligkeit. Deshalb läßt sich das Stoffliche durch Allgemeinbegriffe fassen: Eisen ist immer und überall Eisen. Dem Geistigen hingegen entsprechen die Individualbegriffe, sei es als Einzel- oder als Kollektivbegriff. Die Kunst Griechenlands ist nicht gleich der Kunst des Mittelalters, so wie zwei Stücke Eisen einander gleich sind.

Allerdings haftet allem Menschlichen, auch dem Geistigen, eine Ähnlichkeit an, die durch die Bindung an das Stoffliche größer ist, als sie ohne diese wäre. Diese Seite erfaßt ausdrücklich die Soziologie, während sie für die Geschichtswissenschaft der Hintergrund bleibt, von dem sich das Einmalige als solches abhebt.

Versucht der Mensch, die Neuheit vorzüglich auf den stärker stoffgebundenen Gebieten zu verwirklichen, so kommt es, da hier eine in die Tiefe, ins Wesentliche gehende Neuheit nicht möglich ist, zu einer ruhelosen Änderung, die im Grunde doch immer dasselbe hervorbringt. Die Neuheit

bleibt äußerlich und oberflächlich und hat keinen Bestand. Statt in die Tiefe geht sie in die Breite des unsteten Wechsels. Es entstehen die kurzlebigen, immer schon überholten Moden und all das, was Pascal die Zerstreuung genannt hat.

Für die Herstellung der Kulturdinge ist die Anwendung von Gewalt bezeichnend, was bereits von Hannah Arendt¹³ hervorgehoben wurde; und zwar kommt die Gewalt um so reiner zur Anwendung, je mehr sich diese Herstellung auf technische Weise vollzieht, also bei Werkzeugen und in der Wirtschaft mehr als bei Kunstwerken und Hilfsmitteln der Geisteswissenschaft. Der Stoff wird in Hinsicht auf den erstrebten Zweck zusammengetragen oder auseinandergenommen, gepreßt, hin- und hergeschoben, und zwar unter Anwendung physikalischer Kräfte. Auf den Stoff wird dabei nur so weit Rücksicht genommen, als dies zur Erreichung des Zweckes notwendig ist.

Eine solche Anwendung von Gewalt entspricht dem Wesen des Stoffes. Er hat kein Bewußtsein; er ist den Absichten des Menschen weder günstig noch feindlich. Rücksichtnahme auf ihn um seiner selbst willen stieße hier ins Leere. Außerdem kann der menschliche Eingriff der Seinsweise des Stoffes nichts anhaben; die Formung zu Kulturdingen läßt ihn in seinem Wesen unverändert. Auch aus diesem Grund wäre eine eigentliche Rücksichtnahme hier sinnlos.

Es besteht aber die Gefahr, daß dieses dem Stoff gegenüber berechnete Verhalten über seine Grenzen hinaus auch in den andern Seinsbereichen zur Anwendung kommt. Die Gefahr ist da besonders groß, wo die industriell-technische Arbeit einen großen Platz einnimmt. Daß in den kommunistisch beherrschten Staaten, wo der Marxismus Staatsreligion ist, die Gewalt rücksichtslos angewandt wird, ist nicht zufällig. Ist doch nach dem Marxismus der Mensch ganz das Ergebnis der Produktionsverhältnisse. Aber schon mit dem Wesen des Biologischen ist einfache Gewaltanwendung unvereinbar. Das Lebendige braucht Zeit zum Wachsen. Es hat seine eigenen Gesetze der Entwicklung. Jeder unbedachte Eingriff in sie gefährdet das Leben. Hier heißt es, Rücksicht nehmen, warten können und sich anpassen. Die Arbeit des Landmanns erzieht zu einer andern Einstellung der Wirklichkeit gegenüber. Sie ist weniger herrisch. Sie ist Pflege, cultura, Kultur.

Am allerwenigsten ist mit Gewalt im Geistigen etwas zu erreichen. Dieses kann sich dem rohen Zugriff der Gewalt entziehen. Geistige Beeinflussung geschieht durch Gründe, durch den Aufweis von Wahrheit oder Falschheit, durch den Erweis von Güte und Wohlwollen, die im Gegenüber das Herz für das Gute zugänglich machen; sie wirkt vor allem durch die stille Macht des Vorbildes. Nicht Gewalt, sondern Weisheit, Gerechtigkeit und Klugheit sollen im Verkehr mit Menschen ausschlaggebend sein. Hier gilt es nicht so sehr,

einen bestimmten Zweck oder einen dauernden Zustand zu erreichen, sondern das Zusammenleben so zu gestalten, daß für alle die Selbstverwirklichung möglich ist. Jede wahrhaft menschliche Tat erweitert diesen Raum der Möglichkeit; jede dem Menschsein unangemessene Tat verengt ihn.

Gewiß hat der Mensch auch eine Seite, durch die er der Dinglichkeit sehr nahe steht und die ihn der Anwendung von Gewalt aussetzt. Aber diese Anwendung ist nur so weit berechtigt und sinnvoll, als der Mensch sich selbst nicht mehr als Mensch, sondern als ein unvernünftiges Wesen benimmt, und dadurch die andern in den Rechten, die sich aus ihrem Selbstsein ergeben, schädigt. Weil solches Benehmen zu den menschlichen Möglichkeiten gehört, wird sich die Anwendung von Gewalt nie ganz vermeiden lassen. Aber sie muß streng in ihren Grenzen gehalten werden, und jede unberechtigte Anwendung muß sofort entsprechend geahndet werden.

Die Gewalt als solche kann einen Menschen wohl verhindern, gewisse Taten zu tun. Sie kann ihn aber nicht bessern. Denn eine wahre Besserung kann nur aus Freiheit hervorgehen. Die Gewalt unterdrückt aber die Freiheit. Sie kann auch keine eigentliche Anerkennung erzwingen, sondern höchstens deren äußere Zeichen. Wahre Anerkennung kann nur Ausfluß der Freiheit sein, die sich vor erkannten Leistungen verbeugt. Wo sie erzwungen wird, geht sie nicht mehr aus dem Willen des andern hervor, sondern aus dem Willen dessen, der Gewalt anwendet. Sie ist also nichts als eigene Anerkennung, und kann als solche niemals die Bestätigung bringen, die aus der Anerkennung durch die andern wesensgemäß erfließt. Zwang und Gewalt sind im Geistigen wesensgemäß enttäuschend und stacheln zu ihrer immer rücksichtsloseren, aber auch immer vergeblicheren Anwendung auf.

Die Politik ist das Feld, wo sich der Kampf zwischen der Gewalt und der Freiheit dauernd abspielt. Denn die Aufgabe des Staates ist es, den Raum für die freie Selbstverwirklichung zu schaffen und gegen die unerlaubten Eingriffe zu verteidigen. Diese letzte Aufgabe bringt die Anwendung von Gewalt mit sich. Damit ist die Versuchung gegeben, diese auch da zu verwenden, wo sie nicht berechtigt ist. Die äußere Ordnung läßt sich durch Gewalt leicht herstellen. Aber die äußere Ordnung ist nicht Selbstzweck; sie ist sinnvoll nur solange und nur soweit sie die Freiheit aller gewährleistet, ihnen die Selbstverwirklichung ermöglicht.

So bleibt der Gegensatz zwischen Freiheit und Zwang in der Geschichte dauernd wirksam. Es spiegelt sich darin der Kampf des Menschen um sein Selbstsein mit den Notwendigkeiten des Naturhaften. Weil er an beiden Seiten teil hat, haben auch beide einen wesentlichen Platz im Leben und in der Geschichte. Jedoch sollte der Zwang immer mehr ersetzt werden durch freie Selbstzucht. In dieser wird das Naturhafte in den Dienst der Freiheit und des

Selbstseins gestellt. Den naturhaften Kräften wird durch sie Sinn und Richtung gegeben. Von sich aus haben sie am Sinn nicht teil und ihre Richtung ist gegen die Absichten des Menschen gleichgültig. Dies gilt an erster Stelle von den naturhaften Kräften im Menschen selbst. Ordnung und Sinn vermag der Mensch in der äußeren Welt nur so weit zu verwirklichen, als er diese Mächte in sich selbst in den Dienst sinnvollen Verhaltens stellt. Wo der Mensch nicht willig ist, diese Selbstzucht zu üben und dadurch die Mitmenschen in ihren Rechten verletzt, da tritt die Gewalt und der Zwang an die Stelle. Anarchie endet nicht zufällig in Tyrannei.

5. Die geschichtliche Gesamtbewegung

Die bisherigen Ausführungen ergaben, daß in der geschichtlichen Bewegung Ursachen verschiedenen Wesens am Werke sind. Nicht nur ist jedes geschichtliche Ereignis die Wirkung einer meist nicht genau übersehbaren Vielheit der verschiedensten Menschen und Gruppen von Menschen, deren Ansichten und Absichten weit auseinandergehen und sich durchkreuzen. Auch wo der einzelne Mensch wirkt, ist die Ursächlichkeit der menschlichen Seinsschichten, allerdings jeweils in verschiedenem Grade, beteiligt. Hier werden sie allerdings von der stärkeren oder schwächeren Einheit der Person zu einer einzigen menschlichen Wirksamkeit verschmolzen. Es hängt von jener ab, welche Ursächlichkeit und damit welche Bewegungsart beherrschend hervortritt. Wo ganze Kulturen oder Gemeinschaften in gleicher Weise eingestellt sind, ist ihre Geschichte dadurch gekennzeichnet.

Durch den Vorrang einer gewissen Art von Ursächlichkeit werden die andern Arten nicht unwirksam, noch wird ihr eigener Stil der Bewegtheit wesentlich geändert; sie treten nur etwas zurück. Keine der oben gekennzeichneten Bewegungsarten findet sich deswegen im geschichtlichen Geschehen rein verwirklicht. Die Stetigkeit der geistigen Bewegung wird durch den Einfluß des Psychischen mit seinen nicht voll verstehbaren Einbrüchen und Umschlägen gestört. Auch wird die Beweglichkeit des Geistigen durch das Unpersönliche herabgesetzt und seine Einheit in eine Vielheit von Teilansichten zerlegt, die als zueinander gegensätzlich aufgefaßt werden, wobei immer die Gefahr besteht, daß eine Teilansicht für die ganze Wirklichkeit angesehen wird. Die Wirkung der stofflichen Voraussetzungen können sich anderseits nur durch das Psychische hindurch zur Geltung bringen; und die Stellungnahme des Geistes zu ihnen bleibt frei. Die Geschichte ist weder stetige Einheit von Bewahrung und Neuheit noch Gleichgewicht zwischen Beharrung und Fortschritt. Sie steht nie still, ist aber auch kein ständiger Fortschritt, sondern kennt ebenso sehr Abstiege und Zeiten des Verfalls.

Blütezeiten der Kultur sind deswegen verhältnismäßig kurz, weil sie aus einem glücklichen Gleichgewicht und Zusammenstreben der verschiedensten Einflüsse und Ursachen hervorgehen. Ein solches Gleichgewicht läßt sich durch einen Einzelnen weder herbeiführen noch erhalten. Bald streben die für kurze Zeit gleichgerichteten Kräfte wieder auseinander.

Aus dem gleichen Grund lassen sich Ideale nie rein verwirklichen. Das Ideal stellt ja das dar, was der Mensch zu sein wünscht, was er leisten möchte. Es ist eine besondere Gestalt, die das angestrebte Selbstsein annimmt. Aber die Verwirklichung muß immer gegen den Widerstand des Naturhaften und zugleich mit seiner Hilfe als Werkzeug errungen werden. Darum wird das vollendete Werk wie das Handeln immer nur das Ergebnis darstellen, das aus dem Ringen der beiden Mächte niteinander entsteht. Je größer dabei die geistige Kraft ist, um so reiner wird sie sich durchzusetzen vermögen. Aber nie wird sie sich vollkommen verwirklichen; das widerspräche dem Wesen des Menschen. Auf allen Gebieten erreicht darum auch der Mensch nie das, was er eigentlich anstrebt, ganz abgesehen davon, daß seine Tat gleich der Freiheit der andern begegnet und dadurch in ihren Ergebnissen ungebogen werden kann. Insofern ist jeder Sieg auch eine Niederlage. Es wäre aber falsch, daraus zu folgern, daß die Wirklichkeit nur eine Entstellung idealer Möglichkeiten, das einzelne Seiende ein Abfall vom Allgemeinen sei. Jede geschichtliche Tat ist eine einmalige, in einer besonderen Lage erdachte und verwirklichte Leistung¹⁴.

Alle Selbstverwirklichung muß der Notwendigkeit des Naturhaften immer abgerungen werden. Die geistige Mächtigkeit wirkt aber nicht mechanisch, sondern frei. Darum steht nicht zu erwarten, daß die Geschichte ein ständiger Fortschritt auf ein Ziel hin ist. Aufstiege werden abgelöst von Rückschlägen. Ihre Aufeinanderfolge unterliegt auch keinem exakten Gesetz. Fortschritt durch Summierung der Ergebnisse ist nur im Technischen möglich, weil dieses am engsten mit dem Stofflichen verbunden ist. Hier ist ein solcher Fortschritt in den letzten Jahrhunderten tatsächlich verwirklicht worden. Denn die Ergebnisse der Technik kommen durch quantitativ berechnete Zusammenfügungen zustande. Diese aber können immer genauer und auf den gewollten Zweck besser ausgerichtet sein. Die frühere Form wird durch jede Verbesserung jeweils überholt, weil sie auf der einen Linie des Quantitativen auf einen genau umgrenzten Zweck hin voranschreiten. Die Verbesserung kann darum immer an der zuletzt erreichten Form ansetzen und braucht sich um die früheren nicht zu kümmern. Das Studium der ersten Motoren oder der ersten Flugzeuge ist vielleicht geschichtlich interessant, aber für die Vervollkommnung der letzten Modelle ohne jeden Nutzen. Hier kann sich also der Mensch durch Abstoßen und Vergessen ohne Verlust einer Last, die dauernd wächst

und zu schwer zu werden droht, entledigen. Seine Fähigkeit der Erinnerung und des Wissens ist begrenzt; je mehr Neues dazu kommt, um so mehr Altes muß abgestoßen werden. Im Technischen vollzieht sich dieser Prozeß wie von selbst dadurch, daß immer nur der zuletzt erreichte Erfolg von Bedeutung ist und alles Frühere entwertet.

Technik ist somit von Wesen traditionslos und lebt nur in der unmittelbaren Gegenwart. Das Vergangene ist nur Vorstufe zum Heutigen und dieses Übergang zu einem vollkommeneren Zukünftigen. Wie im Stoff, mit dem sie zu tun hat, verlieren die drei Erstreckungen der Dauer ihre Breite und schrumpfen fast zu Punkten zusammen. Wo das technische Denken mit seiner alleinigen Schätzung des Neuesten über sein eigentliches Gebiet hinausgreift, da entsteht darum Unrast und Unruhe. Die geistigen Werte verlangen Dauer, Stete und Wiederaufnahme. Dafür schenken sie das Gefühl der Geborgenheit und des Zuhause. Unruhe und Hast hingegen verhindern ihre Aneignung.

Was technisch hergestellt wird, ist ein Stückgut aus einer Serie und kann darum vollkommen gegen ein anderes ausgewechselt werden. Das Geistige hingegen ist von einer betonten Einmaligkeit. Menschliche Taten und Werke sind darum um so weniger durch andere zu ersetzen, je entscheidender der Geist bei ihrem Zustandekommen beteiligt war. Desgleichen lassen sich zusammenschauende Einsichten weder mechanisch übertragen noch summieren. Da aber die geistige Mächtigkeit der Menschen zu allen Zeiten ungefähr die gleiche bleibt, so läßt sich die Überlieferung auf keinem menschlich-geistigen Gebiete vollkommen aneignen. Es gibt keine Kunst, keine Geschichtswissenschaft und keine Philosophie, die die Errungenschaften ihrer Vorgänger alle in sich enthalten, wie dies Hegel von seiner Philosophie meinte: «Die der Zeit nach letzte Philosophie ist das Resultat aller vorhergehenden Philosophien und muß daher die Prinzipien aller enthalten; sie ist darum, wenn sie anders Philosophie ist, die entfaltetste, reichste und konkreteste¹⁵.» Und in der *Geschichte der Philosophie*¹⁶ heißt es am Schluß, «daß die letzte Philosophie einer Zeit das Resultat dieser Entwicklung und die Wahrheit in der höchsten Gestalt ist, die sich das Selbstbewußtsein des Geistes über sich gibt. Die letzte Philosophie enthält daher die vorhergehenden, faßt alle Stufen in sich, ist Produkt und Resultat aller vorhergehenden». Sittlichkeit und Religion werden nicht dauernd besser, sondern kennen Aufschwünge und Abstiege. Höchstens die äußere, organisatorische Seite dieser Bereiche wie der Schutz der öffentlichen Ordnung kann mit Hilfe der Technik Fortschritte machen.

In der Geschichte geht also eine ständige Auswahl unter den überlieferten Werten vor sich. Diese Auswahl ist aber bestimmt von der letzten Einstellung, die der Mensch oder eine Gemeinschaft der Wirklichkeit gegenüber einnimmt; denn je nachdem wird ihr ein Überliefertes als wertvoll oder als unwesentlich

erscheinen. Immer aber bedeutet das Vergessen oder Fallenlassen einen Verlust, wenn auch vielleicht einen unvermeidlichen Verlust, weil es sich um Unersetzliches handelt.

Es besteht also keine Aussicht, daß durch die Weitergabe der Errungenschaften, die im Laufe der Geschichte gemacht wurden, der eigentliche geistige Besitz der Menschheit fortschreitend vermehrt und die Selbstverwirklichung immer leichter würde. Damit würde auch die Geschichtlichkeit des Menschen immer geringer, um schließlich, etwa in der klassenlosen Gesellschaft des Marxismus oder im allgemeinen Weltstaat¹⁷ ganz aufzuhören.

In Wirklichkeit ist jedoch die Geschichtlichkeit zu allen Zeiten ungefähr die gleiche, außer daß sie mehr oder weniger ausdrücklich bewußt ist. Sie gehört ja zum Wesen des Menschen. Jeder Mensch muß im Ringen mit den Notwendigkeiten des Naturhaften sich selbst zu verwirklichen suchen. In diesem Beginnen fängt jeder Mensch neu an. Die Selbstverwirklichung ist nicht übertragbar. Sie ist ja kein Gegenstand. Was aber dafür an äußeren Hilfen, an Vorbildern und Aufrufen jeweils für den Einzelnen bereitsteht, das wirkt ebenfalls nicht naturhaft, sondern nur insoweit es aufgenommen werden kann und aufgenommen wird. Wohl hat die heutige Technik durch die ungeheure Vervollkommenheit und Bereicherung des Mitteilungs- und Verkehrswesens die Möglichkeiten zur Berührung mit der menschlichen Überlieferung in ungeahnter Weise vermehrt; heute ist vieles einer großen Zahl zugänglich, was früher nur wenigen bekannt wurde. Das ist ein Vorteil, aber nicht eindeutig. Denn die Vielheit des Zugänglichen kann wohl neue Kräfte anrufen und Wege weisen, die sonst nicht in Sicht gekommen wären. Aber sie kann auch verwirren, die Sammlung verhindern und die geistige Kraft zersplittern, so daß ein großes und selbständiges Werk unmöglich wird. Wie sie wirkt, das hängt von der Einstellung wie auch von der geistigen Kraft und der Arbeit der Aneignung ab. Diese erfolgt aber nicht mechanisch von selbst. Von dem äußeren Werk oder dem Vorbild angesprochen, muß der Einzelne zu jeder Zeit seine immer gleiche und zugleich immer neue Aufgabe ergreifen und voll und ganz in Freiheit selbst vollziehen. Nichts wird ihm hierin abgenommen. Und die äußerlichen Vorteile, die eine Zeit bietet, werden meist durch entsprechende Nachteile aufgewogen.

Die Kunst zeigt diese Wahrheit deutlich. Die steigende Menge der Kunstwerke, die dem Einzelnen zugänglich sind, führt keineswegs zu einer Zunahme des Kunstverständnisses und der Kunstbegabung. Jeder Mensch und jede Zeit sind nicht unbegrenzt aufnahmefähig, so daß diese Bereitstellung für alle von Nutzen wäre. Das Werk muß jeweils vom Betrachtenden in seiner Schönheit verstanden werden. Die Schönheit als solche liegt ja nicht im Werk wie Leinwand und Farbe. Sie entsteht aus dem Werk nur für den künstlerisch ver-

stehenden Betrachter und Hörer. Das Werk liefert die Schönheit nicht wie eine Ware.

Noch mehr ist es so in der Selbstverwirklichung. Das aus dem Streben danach entstandene Werk zeigt an, daß und wie und auf welchem Gebiet das Selbstsein besser verwirklicht wurde. Es spricht dadurch die andern Menschen an und ruft sie zu entsprechendem, nicht zu gleichem Tun auf. Aber es enthält die Selbstverwirklichung nicht; noch weniger wird sie mit dem Werk wie Nahrung oder Heilmittel übergeben und einverleibt. Jeder muß selbst sein Selbstsein verwirklichen; niemand und nichts kann ihm diese Aufgabe aller Aufgaben abnehmen, aus der alle einzelnen Aufgaben ihren Charakter als Aufgabe haben. Noch ist jeder für jeden Anruf ansprechbar noch auch nur willig, ihn wahrhaft zu hören und sich zu eigen zu machen. Jeder nimmt nur das auf, was er kann und will.

So bleibt im Lauf der Geschichte diese Aufgabe die gleiche und wohl auch gleich schwer, soweit man hier zwischen der Schwere der einzelnen Fälle Vergleiche ziehen kann. Schon im Biologischen lassen sich z. B. Schmerzen, die verschiedene Menschen empfinden, nicht mehr nach ihrer Größe und Schmerzhaftigkeit streng gegeneinander abwägen; denn jeder empfindet nur den eigenen Schmerz. Das Psychische ist wegen seiner geringen Mitteilbarkeit überhaupt nicht exakt zu messen, sondern nur seine physiologisch-stoffliche Seite. Nie kann man wissen, ob der andere die Farben genau auf die gleiche Weise sieht wie man selbst. Das Schwere der Selbstverwirklichung liegt aber ihrem Wesen nach im Psychischen. Denn durch das Psychische, und durch es allein, kann das Naturhafte und Stoffliche auf den Geist wirken und wird für ihn zum Hindernis und zum Widerstand auf dem Wege zur Selbstverwirklichung. Durch Mitteilung läßt sich gewiß die Stummheit des Psychischen etwas beheben; vor allem der lyrische Dichter ist dazu befähigt. Aber eine genaue und vergleichbare Offenbarung ist hier wesentlich ausgeschlossen; das Psychische ist letztlich einsam, je-meinig. Die eigentliche Leistung des Lebens, die Selbstverwirklichung, muß immer von neuem begonnen werden. Man kann nicht einmal sagen, daß dafür bessere oder schlechtere Vorbedingungen durch die Kultur geschaffen werden können. Denn Erleichterung oder Hindernis wird etwas nur durch die Beziehung auf die gewählte Weise der Selbstverwirklichung. Es wurde bereits gesagt, daß gerade Schwierigkeiten ein Ansporn zu dieser werden können, aber eben nicht müssen. Leichter oder schwerer finden hier keine Anwendung mehr.

Es besteht also keine Gefahr, daß im Lauf der Zeit die Geschichtlichkeit abnimmt und der Mensch seine eigentlichen Fragen schon in der Wiege gelöst vorfindet. Manche Ideologien wie der Marxismus versprechen zwar für die Zukunft einen solchen Zustand der Menschheit. Das kann man aber nur tun,

wenn man die Wesensstruktur des Menschen als Streben nach Selbstverwirklichung durch Befreiung aus der Umklammerung des Naturhaften erkennt und meint, wie Marx das tut, er lasse sich ähnlich herstellen und zurechtmachen wie ein Werkzeug oder eine Maschine. Darum sind solche Versprechen utopisch. Geschichte und Geschichtlichkeit können nicht aufhören, solange es Menschen gibt.

Ebensowenig entheben aber, wie Troeltsch¹⁸ dies in bezug auf die Menschwerdung Christi meinte, die größten und tiefstgreifenden Taten der Geschichte die nachfolgenden Menschen der Geschichtlichkeit und der Entscheidung. Denn auch die großen Taten, ja gerade sie tragen den geschichtlichen Charakter an sich. Sie weisen auf Wege der Selbstverwirklichung hin, die nicht gewöhnlich sind, die aus größerer geistiger Kraft und umfassenderem Aufschwung hervorgingen, und sind darum in ausgezeichneter Weise Vorbild und Aufruf. Aber sie wirken nur als solche. Sie stellen den Menschen vor die Entscheidung. Schon die sich aufschließende Hinwendung zu ihnen ist eine solche; mehr aber noch die Übernahme und Aneignung. Statt die Geschichte aufzuheben, wirken gerade sie im höchsten Maße geschichtsbildend.

Die geschichtliche Ursächlichkeit vollzieht sich als Einfluß, also in ähnlicher Weise wie der Verkehr zwischen lebenden Menschen. Auch dieser ist Anruf und Antwort, kundgebende Mitteilung und verstehende Stellungnahme als Anerkennung oder Ablehnung.

Mit der Erhellung der Bewegungsart des geschichtlichen Geschehens ist auch die Frage nach den geschichtlichen Gesetzen gelöst. Gesetze sind der Ausdruck für die notwendige Art der Bewegtheit eines Bereiches. Nun besteht kein Zweifel, daß im geschichtlichen Geschehen eine Ursache beteiligt ist, die exakten Gesetzen unterliegt, der Stoff. Aber er ist nur so beteiligt, wie er durch das Psychische hindurch von der menschlichen Geistigkeit aufgenommen wird. Auch ist er nicht die einzige, ja auch nicht einmal die vorzüglich bewegende Ursache des geschichtlichen Geschehens. Darum wird hier die notwendige und exakte Gesetzlichkeit dieses Bereichs gleichsam nur gebrochen erscheinen. Immerhin ist es so, daß ein geschichtlicher Bereich dieser Gesetzlichkeit um so näher kommt, je wichtiger der Anteil des Stoffes an ihm ist. Also vor allem die Wirtschaft, die enger an die vorgegebenen geographischen und klimatischen Vorbedingungen gebunden ist als die andern Bereiche.

Im Geistigen herrscht Freiheit und Ursprünglichkeit. Diese sind mit notwendig wirkenden Gesetzen unvereinbar. Das Geistige läßt sich weder messen noch wägen. Die großen geistigen Entdeckungen erfolgen nach keinem Gesetz. Die tiefen Einsichten hängen von der jeweiligen geistigen Mächtigkeit eines Einzelnen ab. Das Erscheinen von großen religiösen Menschen, Künstlern, Gelehrten und Philosophen läßt sich nicht voraussehen und noch weniger

herbeiführen. Ihr Werk bedeutet jeweils eine neue Sicht auf die Wirklichkeit. Auch wird diese Sicht, anders als die Forschung der Naturwissenschaft, nicht von kommenden neuen Sichten überholt und zur bloßen Vergangenheit herabgedrückt. Ihre Wirkung kann wohl vergessen werden. Aber das Neue geht in den geschichtlichen Grund ein und wirkt dort verborgen weiter. Darum kann ihr Werk aus der Vergessenheit zu neuer Wirkung aufgeweckt werden. Es ist fast überflüssig zu bemerken, daß aus der gleichen Lage der wahre Künstler anderes herausholt als der Durchschnittsmensch, daß der Gelehrte tiefere Zusammenhänge erkennt als der oberflächliche Blick, und daß ein wahrer Philosoph letzte Zusammenhänge aufdeckt, die ohne ihn allen übrigen verborgen bleiben.

Zwischen Stoff und Geist liegt die lebendige Verbindung beider, das Psychische. Es ist nicht strengen Gesetzen unterworfen wie das Stoffliche. Es besitzt ja Spontaneität. Das Tier geht nicht in gerader Linie auf seine Beute los, so wie ein Stein zur Erde fällt. Die Umstände werden instinktiv miteinbezogen, und das Verhalten richtet sich danach. Andererseits besitzt das Psychische auch nicht die freie Beweglichkeit des Geistes, wie es auch seiner Selbstgleichheit nicht teilhaft ist. Es ist starrer als das Geistige. Es ist ärmer an Möglichkeiten. Wenn also auch das psychische Geschehen nicht wie das physikalische exakt vorausberechnet werden kann, so läßt es sich doch mit einer größeren oder geringeren Wahrscheinlichkeit voraussehen. Häufen sich die Fälle, so wird der Durchschnitt sich in einer gewissen Weise benehmen, eben gemäß der dem Psychischen am meisten entsprechenden Möglichkeit. So ergibt sich das Gesetz der großen Zahlen, das von den physikalischen Gesetzen wesentlich verschieden ist. Fast alle soziologischen Gesetze gehören dieser Art an. Im Einzelfall kann aber das Geistige störend eingreifen, störend vom Standpunkt des Psychologen oder des Soziologen aus. Aber der Durchschnitt folgt im Durchschnitt den Anstößen des Psychischen, weil dies am wenigsten Anstrengung erfordert. Diese Anstöße sind einförmiger als die Ursprünglichkeit des Geistes, wenn auch reicher als die Wirkungsweise des Stoffes, die je auf eine Linie streng festgelegt ist.

Es gibt also gerade für die Bereiche keine strenge Gesetzlichkeit, die für die Menschheit von der größten Bedeutung sind. Die Geistigkeit entzieht sich ihr um so mehr, je mehr sie eine Befreiung des Menschen von der Enge und Notwendigkeit des Stofflichen bewirkt, also je geschichtlicher sie ist und je besser sie die immer zu lösende und nie endgültig gelöste Aufgabe der Geschichte vollbringt. Mit Recht sagt daher Th. Litt: «Der Mensch ist nach jeder Seite hin das völlig unberechenbare, alle Voraussicht enttäuschende Wesen¹⁹.»

Was der Mensch tut, stößt sofort auf dieses unberechenbare Wirken anderer

Menschen. Damit entgleitet das Ergebnis seiner Hand. Es wird zu etwas anderem, als er ursprünglich beabsichtigt hatte. Im Technischen sind wohl Planungen auf weite Sicht möglich; denn da hat man es mit der gleichbleibenden, durch die Wissenschaft erforschten Wirkungsweise des Stoffes zu tun. Allerdings bleibt auch hier der menschliche Faktor unberechenbar. Im zwischenmenschlichen Handeln hingegen scheitert solches Planen in den meisten Fällen, und dies um so mehr, je größer die Zahl derer ist, die dadurch in Mitleidenschaft gezogen werden. Die Freiheit des einen begegnet der Freiheit der andern und muß sich dauernd mit ihnen auseinandersetzen. Daraus wird Geschichte.

Einer solchen Bewegtheit gegenüber ist nur eine Haltung am Platz, wachsame geistige Bereitschaft, dem Neuen entsprechend zu begegnen. Der geistige Blick muß fähig sein, sich die Vielheit der geschichtlichen Ursachen in einem Zeitpunkt möglichst vollständig in Sicht zu bringen und daraus zu erkennen, was an der Zeit, was geschichtlich notwendig ist. Je umfassender der geistige Blick ist, je bereiter auch, die Wirklichkeit so zu nehmen, wie sie ist, nicht einseitig nur einen Bereich, um so besser kann die Entscheidung ausfallen. Aber die Bereitschaft zu einer solchen vorurteilslosen Offenheit des Blickes ist eine Haltung, die der Mensch nur schwer einnimmt. Das Psychische hat andere Interessen; es geht auf die möglichste Sicherung des Lebens und den mehr äußerlichen und unmittelbaren Vorteil und ist immer bereit, ihm zuliebe das Geistige, für das es blind ist, zu opfern. Die Geschichte zeigt nicht nur die geistige Mächtigkeit des Menschen, sondern auch seine Schwächen und sein Versagen.

KATEGORIEN DES GESCHICHTLICHEN

Wenn die Eigenart der Kategorien des geschichtlichen Seins ins Licht gehoben werden sollen, so kann hier nur zusammengefaßt werden, was auf den vorausgehenden Seiten bereits in anderer Anordnung herausgestellt worden ist. Eine sehr einfache, aber grundlegende, wenn auch sehr oft mißkannte Wahrheit ergibt sich sofort: Diese Kategorien sind die des menschlichen Seins; denn Menschen machen die Geschichte. Man darf also diese Kategorien nicht zuerst im Bereich des Dinghaften und Gegenständlichen untersuchen und sie dann, so gut oder so schlecht, wie es geht, auf das Geschichtliche anwenden. Dieses Vorgehen ist nicht nur deswegen zu verwerfen, weil Strukturen des Sachhaften nicht ohne weiteres zur Erhellung des Geistig-Personhaften dienen können und man Gefahr läuft, dieses zu entstellen. Es ist auch entgegen dem ersten Anschein so, daß uns das menschliche Sein zuerst und allein in seiner Eigentlichkeit bekannt ist. Was Ursache und Wirkung, Kraft, Beziehung, Gegenwart, Können und Möglichkeit bedeuten, das erfahren und verstehen wir im menschlichen Bereich. Von allen anderen Seinsbereichen gelten diese Begriffe nur analog¹. Vor allem das Stoffliche ist für uns in seinem Ansichsein größtenteils in undurchdringliches Dunkel gehüllt. Gerade durch die Atomphysik ist uns dies klarer geworden denn je.

1. Geschichtliche Tatsache und Geschichtswissenschaft

Wenn von Tatsachen gesprochen wird, so meint der heutige Mensch meist das mit den Mitteln und Instrumenten der Naturwissenschaft Feststellbare, also das Stoffliche. Dem liegt einmal ein verborgener Materialismus zugrunde, dessen Herkunft uns nun bekannt ist; er ist als Gegenmacht gegen das Geistige immer wirksam: das Stoffliche, das Handgreifliche und Sichtbare gilt als die wahre Wirklichkeit. Dazu kommt in der neueren Zeit der Einfluß Kants. Nach ihm vermag der Mensch das Geistige nicht zu erkennen. Denn Gegenstand der Erkenntnis ist nur das, was durch die Formen der Anschauung, Zeit und Raum, zu einem sinnlich Gegebenen organisiert und durch die Kategorien zu Dingen geformt wird. Das Geistige kann nur postuliert werden². In dieser letzten Theorie verbirgt sich wohl die Ungegenständlichkeit des Geistes, der tatsächlich kein Ding, kein Gegenstand im eigentlichen Sinn ist. Er ist darum auch nicht mit den Mitteln der Naturwissenschaft und der Technik zu erfassen; hierin hatte Kant recht. Aber er übersah unter deren Einfluß, den er doch bekämpfen wollte, daß es noch eine andere, ihnen vorgeordnete

Erkenntnis gibt, die Erkenntnis anderer Menschen als Menschen und damit ihrer Geistigkeit. Aus dieser Erfahrung erhalten die Worte Geist, Seele, Sittlichkeit und ähnliche ihren Inhalt; ohne sie blieben sie ohne jeden Sinn, und Kants Postulate gingen ins Leere, wenn seine Erkenntnislehre richtig wäre.

Eine menschliche Tatsache geht nicht im Stofflichen und sinnlich Wahrnehmbaren auf. Ein menschliches Gesicht ist ein solches nur dann, wenn wir darin irgendwie die Personhaftigkeit und Geistigkeit mitvernehmen. Wir sehen nicht eine sinnliche Form und erschließen daraus das Geistige. Wie sollten wir es auch erschließen, wenn es sich selbst durch nichts anzeigt? Wir hätten keinen Grund dazu. Denn von uns aus auf die fremde Geistigkeit zu schließen, wie Dilthey meinte, ohne sich in seinen geschichtlichen Forschungen daran zu halten, und anzunehmen, der andere freue sich, weil er so dreinsieht wie ich, wenn ich mich freue, das scheitert daran, daß ich ja mein eigenes Gesicht und seinen Ausdruck gar nicht kenne, sondern nur die fremden Gesichter. Und wie sollte das Kind auf den Gedanken kommen, die Worte meinten etwas, und so sprechen lernen, da es ja in sich dieses Meinen mit Worten gar nicht erfahren hat, bevor es von andern das Sprechen gelernt hat? Den alltäglichen, aber darum verkannten Tatsachen entspricht es allein, wenn dem Menschen ein geistiges, unmittelbares, aber an das Lebendige und Stoffliche gebundenes Vernehmen der menschlichen Geistigkeit zugeschrieben wird.

Das zeigt sich auch ganz einleuchtend an den Kulturdingen³. Ein Werkzeug zeigt unmittelbar, daß es für den Gebrauch durch Menschen hergestellt und verwandt wurde. Sähe man dies nicht, so sähe man kein Werkzeug. Auch wäre es keine Beschreibung eines Gemäldes, wenn man Maße, chemische Zusammensetzung, Art und Leuchtkraft der Farben angäbe und sonst nichts. Gar nicht zu sprechen von der Schrift, mit deren Hilfe solche Theorien verfochten werden; sie ist Schrift nur durch das Gemeinte, den Sinn, wie die Sprache nur Sprache ist durch das, was man sagen und verstanden haben will. Das Menschliche tritt an den Kulturdingen so stark hervor, daß man sehr oft, wie bereits gesagt wurde, auch die Naturdinge mit deren Kategorien auslegte.

In allen menschlichen und damit in allen geschichtlichen Wirklichkeiten zeigt sich ein Überschuß über das bloß Stoffliche, ein Überstieg. Das entspricht genau dem menschlichen Sein. In seinem Leib stellt sich der Geist dar; und nur wo wir dies erkennen, sehen wir einen Menschen. Mit dieser Erkenntnis beginnt beim Kind das geistige Leben. Man kann sie also nicht zugunsten einer Erkenntnisweise verwerfen oder verkennen wollen, wie der Kantianismus dies tut, die erst später eintritt und auf sie fundiert ist und bleibt, die naturwissenschaftliche. Dazu kommt, daß auch diese letztere durch Sprache

und Schrift weitergegeben wird und so Fortschritte macht. Der naturwissenschaftliche und technische Fortschritt wäre also unmöglich ohne diese Eigenart des Menschlichen, überall das Stoffliche zu überschreiten und etwas zu offenbaren, was nicht stofflich ist, was sich nicht mit Händen greifen und mit Apparaten messen läßt und was doch wirklich ist, ja, wodurch der Mensch erst Mensch ist.

Die geschichtlichen Zeugnisse sind Kulturdinge, stoffliche Dinge, die der Mensch zu seinem Gebrauch und für seine Ziele gestaltet hat, oder denen er gegenübertrat wie der klimatischen und geographischen Lage, die er zum Leben bewältigen mußte. Letztere sind Kulturdinge bloß im weiteren Sinn.

Daß wir die Kulturdinge als solche erkennen können, das liegt an dem Vernehmen des Strebens nach Selbstverwirklichung, das uns überhaupt ein Seien-des als Menschen kundtut. Der Mensch richtet sich frei auf Dinge der Welt, die ihm als Mittel oder als Gefährdung seiner Selbstverwirklichung erscheinen. Dadurch haben sie für ihn Bedeutung. Der Mensch richtet sich also selbst als freier Ursprung auf etwas, hebt es damit aus dem stetigen Abfluß des Geschehens geistig heraus und gibt ihm sogar die seinen Zielen oder Zwecken entsprechende Form. Das Naturhafte hingegen ist durch sein Sein bereits gerichtet und vermag sich nicht aus dem Strom des Geschehens herauszuheben und dagegen abzusetzen. Das sich selbst auf etwas Richten, die freie Intention, ist also für alle eigentlich menschlichen Taten wesentlich und kennzeichnend und damit für alles Geschichtliche. Es erweist dieses als aus der Freiheit des personhaften Seins hervorgehend.

Daß der Mensch sich frei Richtung gibt im Hinblick auf die eigene Selbstverwirklichung, das wird als Quell auch der Formung der Kulturdinge erfaßt und darin liegt ein Verweis auf den Hersteller und Gebraucher. Es handelt sich dabei um kein schlußfolgerndes Denken. Allerdings gibt es Grenzfälle, wo Zweifel darüber bestehen können, ob es sich um ein Kulturding oder um etwas bloß Naturhaftes handelt, wie bei manchen Steinen, wo nicht mit Sicherheit zu entscheiden ist, ob sie durch die Naturkräfte allein so geformt wurden, wie sie sind, oder ob es durch menschliche Tätigkeit geschah. Aber im allgemeinen ist die Sicherheit, daß es sich um ein Kulturding handelt, groß, auch da, wo man den näheren Sinn noch nicht erkennen kann. Der Mensch ist für alles Menschliche sehr hellhörig. Ist doch das eigentlich Menschliche der Bereich, wo Erkenntnis des Ansichseins möglich ist, so oft sie auch im einzelnen verfehlt wird. Das Menschliche, und nur es vermag der Mensch zu verstehen als aus einer Zielsetzung hervorgehend, die ihrerseits im Streben nach Selbstverwirklichung oder in dessen Versagen gründet. In der Erkenntnis des Zieles und der Art seiner Verwirklichung offenbart sich durch das Kulturding der Mensch, sei es als Einzelner, sei es als Glied einer Gemeinschaft.

Zu einem geschichtlichen Zeugnis gehört demnach ein unmittelbarer Verweis auf den Menschen als Menschen. In der geschichtlichen Forschung ist man immer danach vorgegangen, selbst wenn die Theorie anders lautete. Nur durch den Verweis auf Menschen, auf deren Absichten, Bestrebungen, Erkenntnisse und Weltsicht wird ein stofflicher Überrest zu einem geschichtlichen Zeugnis, statt etwas bloß Naturhaftes zu sein. Auch Landschaften und deren physikalische Eigenschaften, wie Fruchtbarkeit, Zugänglichkeit, oder deren Gegenteil haben in der Geschichte nur Bedeutung dadurch, daß sie dem Menschen die Aufgabe unter verschiedenen Bedingungen stellen und es für uns wissenswert ist, wie dieser jeweils seine besondere Aufgabe gemeistert hat oder an ihr versagte. Das Naturhafte ist also geschichtlich nur als Erleichterung und Vorbedingung oder als Hindernis. Darum wendet sich die Geschichte auch nicht für dessen Erkenntnis an die Naturwissenschaft. Sie erkennt es selbst, weil jedermann den Bezug auf das Menschliche zu erkennen fähig ist, auf den es der Geschichte allein ankommt. Die Tatsache, die sich im Zeugnis uns erschließt, ist eben eine menschliche, die das Stoffliche übersteigt, an dem sie aufleuchtet.

Die geschichtliche Tatsache läßt sich darum nicht mit Messungen erreichen und genau umgrenzen; das Meßbare am Zeugnis ist meist von keiner, oder nur von nebensächlicher Bedeutung. Sie ist auch nicht streng begrenzt. Denn sie entsteht und besteht ja nur im Miteinandersein der Menschen, ist von andern beeinflußt und beeinflußt ihrerseits wieder andere. Wo hört ihre Wirkung auf? Die Geschichtsschreibung muß sich notwendigerweise einschränken und darum mit mehr oder weniger Begründung in der Wirklichkeit scharfe Grenzen ziehen, wo es nur Übergänge gibt.

Aus der Form des Zeugnisses, insoweit sie vom Menschen herrührt oder von ihm so belassen wurde, ergibt sich verstehend, was der Mensch mit dem Kulturring beabsichtigte, wozu es in seinem Leben diente. Aus diesem Wozu erhellt sich aber die Eigenart des Menschen selbst, seine Weltsicht und seine Einstellung zur Wirklichkeit. Diese seine Besonderheit im Personhaft-Geistigen zu erfassen, das ist die eigentliche Aufgabe der Geschichtsschreibung. Diese Aufgabe ist um so besser zu lösen, je mehr Zeugnisse noch übrig sind und je stärkere Beziehung sie zum Geistigen haben. So spricht eine Schrift reicher und vernehmlicher als ein bloßes Werkzeug. Je zahlreicher die Zeugnisse, um so inhaltsvoller ist die mögliche Zusammenschau, um so objektiver auch, weniger getrübt dadurch, daß der Historiker seine eigenen Auffassungen in die Vergangenheit hineinsieht. Allerdings genügen die Zeugnisse allein nicht. Verstehen setzt Einsicht voraus, und diese ist eine Begabung, die nicht alle besitzen. Sie ist eine besondere Art der Menschenkenntnis und der Urteilsfähigkeit. Die Besonderheit gerade der geschichtlichen Begabung liegt darin,

daß nicht lebende Menschen vor einem stehen, sondern nur Überreste, deren mögliche Aussage durch sie selbst nicht weiter erläutert werden kann. Geschichte ist eine viel schwierigere Wissenschaft als die Naturwissenschaft. Wenn der gegenteilige Eindruck leicht entsteht, so rührt dies daher, daß jeder Mensch eine gewisse Anlage zur Beurteilung von Menschen hat oder zu haben glaubt; die Begabung für Naturwissenschaft ist eine besondere, auf die nicht jeder Anspruch erhebt.

Die Erkenntnis der Menschen der Vergangenheit und ihrer Welt findet aber ihren letzten Sinn darin, daß in ihr Möglichkeiten der Selbstverwirklichung oder Selbstentfremdung aufleuchten, an denen eigene Möglichkeiten sichtbar werden können, die sonst verborgen blieben. Die Geschichte als Überlieferung und als Wissenschaft zeigt das Ringen des Menschen um sich selbst. Aus ihr ersehen wir, wie er sich selbst verstanden, worin er das Eigentliche seines Selbst gesehen hat. Seine Versuche, sich selbst zu verwirklichen, und die Mittel, die er dafür geeignet hielt, kommen ans Licht; Aufstiege und Abfälle, Gelingen und Versagen werden sichtbar.

Scheint solches durch die Geschichte auf, so spricht sie unmittelbar zum Menschen, berührt ihn in seinem Eigentlichsten und Wesentlichen. Sie wird zum Aufruf, zur Mahnung und zur Warnung. Dieses Geschichtsverständnis geht seinem Wesen nach aus der gleichen Wurzel hervor wie die Erkenntnis anderer Menschen als Menschen und ihrer Werke als Menschenwerke: aus dem, was das gemeinsame und doch in jedem Menschen neue Wesen des Menschen ausmacht, dem Streben nach Selbstsein. Dessen unübersehbar vielfache Möglichkeiten des Gelingens sowohl wie des Versagens zugänglich zu machen, das ist der Sinn der Geschichte im menschlichen Leben.

Dabei bleibt als Letztes die Tatsächlichkeit der geschichtlichen Tatsachen. Sie lassen sich nicht aus einem Allgemeinen ableiten. Dies gilt besonders vom Dasein der Menschen, durch die Geschichte ist. «Das Du, um dessen Anerkennung es sich bei der Anerkennung der Zweieitlichkeit der Wirklichkeit handelt, ist das ganz und gar zufällige, aus der reinen Gesetzmäßigkeit der ichhaften, auf sich selbst bezogenen Vernunft niemals zu verstehende oder gar zu erdenkende Du dieser vergänglichen, zeitlichen, geschichtlichen Wirklichkeit⁴.»

2. Möglichkeit

Alle bisherigen Ausführungen lassen die Wichtigkeit der Möglichkeit für die Geschichte erkennen. Nur weil der Mensch geistige Mächtigkeit besitzt, vermag er sich mit dem Stofflichen auseinanderzusetzen, es umzugestalten und eine eigene geschichtliche Welt aufzubauen. Das Mögliche ist das, was sein kann, ohne notwendig zu sein. Es entspricht der Freiheit oder in abgeschwäch-

ter Form beim Tier der vitalen Spontaneität. Nur wo Freiheit, gibt es Möglichkeit im eigentlichen Sinn. Wo sie fehlt, da fällt das Mögliche jeweils restlos mit dem Wirklichen zusammen. Im Stofflichen kann – von dem freien Eingreifen des Menschen abgesehen – immer nur das sein, was ist. Wo aber nur eine Möglichkeit, da handelt es sich nicht mehr um Möglichkeit, sondern um Notwendigkeit. Dagegen ist schon Sprechen ein Ansprechen des Mitmenschen auf ein mögliches Ja oder Nein hin.

Möglichkeit ist eine Mächtigkeit des geistigen Seins. Je größer diese ist, um so mehr Möglichkeiten erscheinen in der gleichen Lage. Wo andere keinen Ausweg mehr sehen, da findet ihn der überlegene Mensch. Wo andere nur das Hergebrachte wiederholen, da sieht er eine neue und bessere Lösung. Mit den gleichen Mitteln schafft er Größeres und Wirksameres. Die Breite der Möglichkeiten ist nicht mit der Lage allein gegeben, sondern sie wird entscheidend bestimmt von der geistigen Mächtigkeit. Sie sind also eigentlich gar nicht in der Lage, sondern in der Mächtigkeit des Menschen, der dieser Lage gegenübertritt und sie besser oder weniger gut zu meistern imstande ist. Die Möglichkeit schwebt somit nicht wie ein Schemen im leeren Raum. Sie hat ihr Sein in der Mächtigkeit des geistigen Seins und ist für dieses bezeichnend.

Was ein Mensch geistig ist, das zeigt sich demnach an den Möglichkeiten, die er zu erfassen und zu verwirklichen imstande ist. Wenn wir sehen, was große Staatsmänner, Künstler, Gelehrte oder Heilige in einer bestimmten Lage zu tun vermochten, und damit vergleichen, was die in die gleiche Lage gestellten Zeitgenossen allein als möglich ansahen, dann geht uns die Größe dieser Menschen auf. Erweiterung der Möglichkeit ist zugleich Erhöhung der Freiheit, und das zeigt wiederum die Bedeutung der Möglichkeit für die Geschichte. Geschichtsschreibung ist nur dadurch möglich, daß auch spätere Zeiten aus den Zeugnissen die Lage einigermaßen wieder für die Erkenntnis zugänglich machen können, daß in ihr die Breite der gewöhnlichen, der Zeit entsprechenden und überkommenen Möglichkeiten sich zeigt und zugleich ersichtlich wird, ob ein Mensch sich bloß an sie gehalten hat oder etwas Neues entdeckte und schuf. Man kann also sagen, daß in der Geschichte die Tatsache zuvörderst als «verwirklichte Möglichkeit⁵» zu sehen ist und als solche bedeutsam werden kann. In diesem Sinn ist das Wort von Huizinga zu verstehen: «Spricht der Historiker von Salamis, dann ist es noch möglich, daß die Perser siegen werden, spricht er vom Staatsstreich von (sic!) Brumaire, so ist es noch in der Schwebe, ob Bonaparte nicht eine schmachvolle Zurückweisung erfahren wird. Der Historiker kann der Fülle des Lebens nur gerecht werden, indem er die Unbegrenztheit der Möglichkeiten ständig gelten läßt⁶». Auch dadurch unterscheidet sie sich von der naturwissenschaftlichen Tatsache. Letztlich geht

der Unterschied darauf zurück, daß zur geschichtlichen Tatsache mehr gehört als das bloß naturhafte Geschehen, wie dies bereits ausgeführt wurde.

Das Bewußtsein der eigenen Mächtigkeit verleiht dem Menschen Vertrauen und Zuversicht: was auch kommen mag, er fühlt sich stark genug, es zu meistern, obschon er jetzt noch nicht weiß, was ihm zustoßen und wie er damit fertig werden wird. Dieses Bewußtsein ist die einzige Sicherheit, die im geschichtlichen Geschehen möglich ist. Dem Neuen und Unvorhersehbaren kann man nur aus Freiheit und geistiger Mächtigkeit begegnen, nicht mit ein für allemal festgelegten Weisen des Verhaltens.

Solche gibt die Naturwissenschaft. Sie schafft eigentliche Sicherheit durch exakte Voraussicht und Vorausberechnung. Was im Stofflichen morgen geschehen wird, läßt sich bei genügender Erkenntnis der Naturgesetze heute schon genau wissen; man kann sich somit schon jetzt darauf einrichten. Aber diese Sicherheit, die die Naturwissenschaft und die Technik gewähren, bezieht sich immer nur auf die stofflichen Voraussetzungen des Lebens, niemals auf das eigentlich Menschliche. Für dieses gibt es keine verfügbare, vorhandene Sicherheit. An ihre Stelle tritt die überbewußte Erfahrung der eigenen geistigen Mächtigkeit. Diese bekommt man jedoch niemals so in die Hand wie ein Ding. Darum erscheint sie dem ungeistigen Menschen als die größte Unsicherheit. Und doch ist sie der äußeren Sicherheit wesentlich überlegen; denn diese ist ohne jene menschlich wertlos. Es ist jedoch nicht zu verwundern, daß in Zeiten, wo das naturwissenschaftliche Denken über seine zulässigen Grenzen hinaus vorherrscht, diese äußere Sicherheit allein noch bekannt ist und man sie auch auf den Gebieten herzustellen sucht, die sich wesensgemäß solcher Herstellung entziehen. Der Marxismus ist eine solche Utopie, die die naturwissenschaftliche Sicherung auf das eigentliche Geistig-Menschliche ausdehnen möchte, was nie gelingen kann. Absolute Sicherheit ließe sich nur erreichen durch rücksichtslose Unterdrückung der Freiheit und damit des Schöpferischen im Menschen.

Richtig verstanden, ist die geistige Mächtigkeit die Grundlage der Hoffnung, die somit eine große geschichtliche Macht ist. Wer etwas unternimmt, der ist geleitet durch die Hoffnung auf das Gelingen. Diese wiederum stützt sich auf die eigene geistige Mächtigkeit. Sie kennt das Neue noch nicht; sie weiß noch nicht, wie sie ihm begegnen wird. Aber sie besitzt die Zuversicht, daß sie vermögen wird, es richtig zu meistern. Aber da die Mächtigkeit sich nur in der Auseinandersetzung mit der Freiheit der andern und mit der Notwendigkeit des Naturhaften verwirklicht, so ist die Möglichkeit nicht rein von der Mächtigkeit bedingt. Die Lage ist die Voraussetzung und der Hinweis auf Möglichkeiten. «Die subjektive ‚Möglichkeit‘ kann sich nur verwirklichen aus dem objektiven Möglichkeitsgehalt des Wirklichen». Die Hoffnung bezieht

sich deswegen nicht rein auf die eigene Mächtigkeit, sondern auch auf die Gunst aller dieser Mächte. Eine solche Gunst ist aber von den unpersönlichen Mächten nicht zu erwarten; sie kennen weder Wohlwollen noch Feindlichkeit. Es sei denn, sie seien in der Hand eines Wesens, das sie überlegen führt und das solcher Haltungen fähig, also personhaft ist.

Viel beängstigender ist aber die Tatsache, daß der Mensch seine Mächtigkeit und darum seine Sicherheit nicht verfügbar in der Hand hat. Dieser scheinbare Widerspruch läßt sich aus dem menschlichen Dasein nicht wegnehmen. Er gehört zur Seinsweise des Menschen als Selbst. Die Unverfügbarkeit der eigenen Mächtigkeit weist auf die Unverfügbarkeit der eigenen Existenz hin, zu der sie ja gehört. Man ist Mensch nur auf Grund des bereits vorgefundenen Daseins und Selbstseins. Damit weist die Existenz über sich hinaus. Sie gründet nicht in sich selbst und soll doch selbst sein. So geht auch die Hoffnung, die sich zunächst auf die eigene Mächtigkeit bezieht, von deren Sein geführt, über diese hinaus. Ist der letzte Weltgrund unpersönlich, so ist die Hoffnung letzten Endes eine Täuschung, womit der Mensch seine eigene Angst beschwichtigt. Ist er aber in seiner Seinsweise personhaft, dann geht die Frage darum, ob er gut und wohlwollend, oder gleichgültig wie der Erste Beweger bei Aristoteles, oder böse und feindlich sei.

Das ungewöhnlich starke Bewußtsein des eigenen Könnens und das daraus erfließende Vertrauen darauf, daß man auch alles Begegnende zum eigenen Vorteil wenden können, verstand sich oft gegenständlich als das eigene Glück, den guten Stern, unter dem man geboren war, oder als gutes Schicksal. Wie die eigene Mächtigkeit, so hat auch dieses Glück seine Grenzen. Machen die Erfolge den Menschen blind, so scheitert er schließlich an seinem blinden Vertrauen. Nur ein Erfolg bleibt in jeder Lage möglich, auch im äußern Scheitern, ja oft gerade durch dieses, die größere Selbstverwirklichung.

Jedenfalls wird aber klar, daß verfügbare Sicherheit und Hoffnung nicht dasselbe sind. Diese wächst nicht ohne weiteres mit jener. Sie kann bestehen ohne jede Sicherheit im Äußeren, wie auch trotz solcher Sicherheit das Dasein hoffnungslos werden kann und dann nicht mehr zu ertragen ist. Es ist vielleicht ein Zeichen dafür, daß der Mensch seiner eigenen Mächtigkeit nicht mehr vertraut und nicht mehr an das Wohlwollen des letzten Weltgrundes glaubt, wenn er sich zu sehr auf die äußere Sicherheit verläßt. Und da Geistigkeit nicht wie ein Ding daliegt, sondern nur im immer erneuten Aufschwung und in der Bewältigung der Aufgaben sich bewährt, weil nur darin Freiheit bestehen kann, so kann die allzu große Sicherheit zu einem Nachlassen der eigentlichen geistigen Kraft, zu einem Versiegen der menschlichen Möglichkeiten führen. Nicht zufällig geht die Vorstellung von einem allseits gesicherten Schlaraffenleben, wie manche Ideologen sie pflegen, mit der Verleugnung

der Persönlichkeit zusammen und endigt schließlich in der Erniedrigung des Menschen in einem Herdendasein.

Ebenso geht die Möglichkeit in den Systemen verloren, nach denen wie bei Hegel und Marx die geschichtliche Entwicklung nach einem festen Gesetz vorangehen soll, aus dem sie sich eigentlich voraussehen lassen müßte. Hier ist alles schon im Anfang angelegt und geht unweigerlich daraus hervor. Es gibt also keine eigentliche Neuheit mehr. Äußere Sicherheit ersetzt die Hoffnung, und die Freiheit wird ertötet. Es ist aber bezeichnend, daß Hegel in der Durchführung wenig auf diese Notwendigkeit Bezug nimmt. Bei Marx hingegen tritt das starre Gesetz stark hervor, obschon sich der Anruf an die Freiheit doch nicht ganz vermeiden läßt als Aufruf zur Revolution und als Bearbeitung der Menschen zur freiwilligen und begeisterten Mitwirkung an der Verwirklichung des Sozialismus. Bei Hegel setzt sich eine wenn auch einseitig gesehene Geistigkeit gegen das Gesetz durch; bei Marx befinden wir uns in einem Bereich absoluter Notwendigkeit, gegen den der Mensch dennoch sich zur Wehr setzen soll, soll er nicht sich selbst entfremdet bleiben, sondern sich selbst verwirklichen. Weg und Ziel stehen bei Marx zueinander in Widerspruch. Aber auch das Ziel ist davon gefärbt. Die klassenlose Gesellschaft wäre geschichtslos, damit aber unfrei und unmenschlich. Die Selbstverwirklichung gleicht im Marxismus einem Industrieprodukt, das man ein für allemal herstellen kann.

3. Geschichtliche Notwendigkeit

Wenn von Notwendigkeit gesprochen wird, versteht der heutige Mensch darunter etwas, was unausweichlich kommen wird, weil anderes nicht möglich ist. Der freigelassene Stein fällt notwendig; denn die Schwerkraft kann unmöglich nicht auf ihn einwirken; es liegt nicht in ihrem Ermessen, zu wirken oder nicht zu wirken. So ist es in der ganzen stofflichen Natur. Man sagt, die Naturgesetze wirken notwendig. Das bedeutet eben, daß das Stoffliche durch seine eigene Natur auf eine Art des Wirkens festgelegt ist. Im Grunde wirkt es unablässig, in jedem Augenblick; allerdings wird uns diese Wirkung nur unter bestimmten Bedingungen sichtbar; wenn z. B. ein Stein auf einer Grundlage aufruht, die es verhindert, daß sich die Anziehung in sichtbare Bewegung umsetzt, entgeht der vorwissenschaftlichen Naturauffassung die Wirkung der Schwerkraft. Auch erregen nur bestimmte Wirkungen bei einer solchen Einstellung die Aufmerksamkeit wegen ihrer Bedeutung für unser Leben.

Diese Notwendigkeit übt auf den Menschen eine eigentümlich zwiespältige Wirkung aus. Sie erschreckt und beglückt zugleich. Sie erschreckt, weil sich

gegen sie nichts machen läßt. Sie wirkt sich unweigerlich aus. Es gibt kein Entrinnen. Aber in dem Schrecken liegt auch die Anziehung, die Beglückung; sie fasziniert. Auf den ersten Blick ist das erstaunlich und schwer zu begreifen. Aber man muß bedenken, daß die unausweichliche Notwendigkeit den Menschen der Entscheidung, der Wahl enthebt. Er braucht nicht mehr zu überlegen, was zu tun ist, was besser sei, wie man der Not entgegen könne. Das alles ist ja eitel; es kommt doch alles, wie es kommen muß. Hier offenbart es sich, daß die Verpflichtung zur Selbstverwirklichung und damit zur freien Entscheidung auf dem Menschen lasten kann, und er dann froh ist, wenn er glaubt, ihr ausweichen zu können. Gewiß ist die freie Entscheidung Aufgabe der Person. Aber sie geht auch die unterpersönlichen Bereiche im Menschen an und fordert von ihnen etwas, was eigentlich über ihre Kräfte, ja über ihre Natur geht. So wenn der Mensch körperlichem Schmerz widersteht und in seinen Anstrengungen, ein geistiges Ziel zu erreichen oder die Treue zu wahren, nicht nachläßt, auch wenn er dabei sein Leben opfern muß. In einem gewissen Sinn sind diese Bereiche im Menschen durch die Entscheidungen überfordert. Darum lebt in ihm das Bestreben, Entscheidungen aus dem Wege zu gehen, und zwar am allermeisten jener Entscheidung, die den ganzen Menschen, die sein Heil oder Unheil betrifft und die an ihn die höchsten Anforderungen stellt.

So versteht man, daß es immer wieder Versuche gibt, die Freiheit zu leugnen und damit schon die Möglichkeit einer wirklichen Entscheidung ein für allemal aus der Welt zu schaffen. Dem kommt das Denken in naturwissenschaftlichen Kategorien, das nur die eine Art von Notwendigkeit kennt, heute entgegen. Wie das stoffliche Geschehen soll sich auch das menschliche nach unausweichlichen und ein für allemal festliegenden Gesetzen voranbewegen. Erst dann, so meinen viele – es sind sehr oft Naturwissenschaftler und Techniker, die darum für totalitäre Systeme anfällig sind –, würde die ewige Unordnung aus der Welt verschwinden und die unerschütterliche Ordnung, die die Menschheit seit eh und je im Gang der Gestirne und in der Unverbrüchlichkeit der Naturgesetze bewundert, auch hier auf Erden einziehen. Alles ließe sich voraussehen, ja genau vorausberechnen und jeder nähme den Platz ein, der ihm von Natur zusteht. Zudem käme die Kraft, die der Mensch jetzt auf die Sorge um sein Heil verwendet, der Erreichung irdischer Wohlfahrt zugute. Nur der Mensch bricht inuner wieder aus der vorbildlichen Ordnung der Natur aus. Darum müsse er mit Zwang und harter Gewalt darin festgehalten werden. Zugleich aber sei er zu überzeugen, daß die Meinung, er sei frei, ein Irrtum ist; denn sobald er von dem allgemeinen Walten einer undurchbrechbaren Notwendigkeit überzeugt ist, wird er sich ihr auch willig beugen.

Es ist nicht unsere Absicht, hier das Widersprüchliche einer solchen Auffassung eingehend darzulegen. Bestände tatsächlich allgemein eine solche Notwendigkeit, so wie sie im Stofflichen herrscht, so wäre es überhaupt nie zu einer Störung oder einem Ausbrechen aus der Ordnung gekommen; die Menschen täten genau wie der Stoff jeweils nur das eine Mögliche und darum Notwendige. Niemand brauchte durch Gewalt und Zwang für das Eintreten und das Weiterbestehen der Ordnung, soweit man dann von Ordnung überhaupt sprechen könnte, zu sorgen, da sie immer schon von selbst eingetreten wäre und weiterbestände. Die Gewalt, die die menschliche Freiheit ausschalten trachtet, ist also entweder, wenn der Mensch wirklich frei ist, verwerflich oder überflüssig, wenn er nur vermeint frei zu sein und in Wirklichkeit die Notwendigkeit herrscht.

Wenn der Mensch aber immer wieder in der Naturnotwendigkeit des stofflichen Geschehens ein Ideal erblickt, das auch in der Menschenwelt verwirklicht werden müßte, so kommt das wohl neben der erwähnten Befreiung von der Last der Entscheidung und von der Sorge um das Heil, auch aus einer Verwechslung verschiedener Arten von Notwendigkeit. Man spürt, daß es eine Notwendigkeit gibt, die an den Menschen den wohl begründeten Anspruch stellt, verwirklicht zu werden. Nur verwechselt man diese Notwendigkeit mit der Notwendigkeit des stofflichen Wirkens, die mit Freiheit und Entscheidung unvereinbar ist. In Wirklichkeit ist diese letzte Notwendigkeit so wenig die einzige, daß sie in der Geschichte der Menschheit die längste Zeit ganz unerkannt geblieben ist und jedenfalls nur eine Ableitung von einer andern Art von Notwendigkeit darstellt, die der Mensch schon immer gekannt hat. Um diese Notwendigkeit geht es im Menschlichen und Geschichtlichen.

Schon das Wort notwendig, Notwendigkeit weist uns in eine andere, ursprünglichere Richtung. Notwendig ist das, was geschehen muß, soll die Not gewendet und abgewendet werden. Sie bezieht sich auf eine bestimmte Lage. In dieser Lage, die zu einer Gefahr und Not zu werden droht, muß etwas geschehen, um die Not zu wenden. Was aber geschehen muß, das ergibt sich aus der Lage, aus den in ihr waltenden Kräften und ihrer Richtung. Aber dieses Notwendende und darum, wenn die Not behoben werden soll, Notwendige, tritt nicht von selbst ein. Die Lage stellt gewissermaßen einen Anspruch an den Menschen: er solle dieses Notwendige tun. Oder vielmehr, der Mensch, der der Not zu entgehen wünscht, erkennt, was zu tun ist, und sieht zugleich ein, daß er der Not nur dann entgehen kann, wenn er sich entschließt, dieses Notwendige auch auszuführen. Tut er dies nicht, so bekommt die andere, vorhin erörterte naturhafte Notwendigkeit freien Lauf, und der Mensch wird freiwillig-unfreiwillig ihr Opfer. Es zeigt sich schon hier, daß die beiden

Notwendigkeiten gegeneinander stehen, und daß die geschichtliche Notwendigkeit sehr oft, wenn auch nicht immer, ein naturhaft Notwendiges zu wenden die Aufgabe hat. Damit erweist sie sich als zur großen geschichtlichen Aufgabe des Menschen gehörig aus.

Im Unterschied zu der naturhaften Notwendigkeit hebt die geschichtliche Notwendigkeit die Freiheit nicht auf. Sie wendet sich vielmehr an sie und fordert ihre Entscheidung heraus. Der Mensch soll das Nötige tun, wenn er der Not entgehen, wenn er seine Absichten verwirklichen will. Aber die Lage zwingt ihn nicht. Sie übt keine Gewalt auf ihn aus. Sie spricht ihn gleichsam nur an und legt ihm ein lagegerechtes Tun nahe. Das übrige bleibt der Freiheit anheimgestellt.

An diese Freiheit wendet sie sich durch die Erkenntnis. Aus der Erkenntnis der Lage, aus der Abwägung der in ihr wirksamen Ursachen und Kräfte ergibt sich das, was jetzt angemessen und am Platz oder an der Zeit, was jetzt notwendig ist. Sind diese Kräfte und Ursachen stofflicher Natur, so folgt das Notwendige aus der Berechnung ihrer Wirkungen: das Notwendige ist hier meist eindeutig, weil nur eines möglich ist. Naturhafte und geschichtliche Notwendigkeit begegnen sich hier: jene erscheint als ein Moment der letzten. Dies war allgemein der Fall, solange man die Notwendigkeit und Gesetzmäßigkeit des stofflichen Wirkens nicht erkannt hatte und es nach der Weise menschlichen Handelns zu verstehen suchte. Die naturhafte Notwendigkeit ist dem Menschen zunächst nicht als solche zu Gesicht gekommen, sondern gleichsam eingehüllt in die geschichtliche, als ein Moment von ihr. Das bestätigt, was wir oben von der abgeleiteten Natur dieser Notwendigkeit der geschichtlichen gegenüber kurz gesagt haben und erklärt auch die Bezeichnung durch das gleiche Wort. Heute haben sich die Verhältnisse umgekehrt: Die naturhafte Notwendigkeit tritt so stark hervor, daß sie die Sicht auf die geschichtliche verstellt.

Im menschlichen Bereich entsteht aber Not nicht nur und nicht einmal vorzüglich aus der Bedrohung des Lebens oder des Wohlergehens durch die stofflichen Mächte. Die menschlich-geistige Not ist häufiger und für den Menschen schmerzlicher, und sie ist nicht, wie der Marxismus im Grunde meint, einzig durch die materiell-wirtschaftliche Not verursacht, so daß man nur diese zu beheben brauchte, um die andere aus der Welt zu schaffen. Womit nicht geleugnet sein soll, daß in bestimmten Fällen die wirtschaftliche Not die geistige begünstigt. Die Lage, die eine Not oder die Gefahr einer solchen bedeutet, ist hier eine menschlich-geistige Größe. Ihre Ursachen sind meist vielfältig und vielseitig. Sie lassen sich nicht exakt berechnen und darum kann auch das Notwendige nicht exakt und eindeutig, vor allem aber nicht zwingend von jedermann erkannt werden.

Das Menschlich-Geistige hat eine reiche Wirklichkeit von einer eigenen Tiefe. Je nach seiner Einstellung bekommt der Mensch verschiedene Seiten und verschiedene Tiefenschichten davon zu Gesicht. Entsprechend der eigenen geistigen Mächtigkeit zeichnen sich mehr oder weniger zahlreiche Möglichkeiten ab. Das Erkennen kann hier also nicht wie im Stofflichen eingleisig vorangehen. Erfordert ist hier vielmehr eine Zusammenschau der in der einmaligen Lage wirksamen, drohenden oder günstigen Kräfte. Eine solche Zusammenschau hängt aber, was Vollständigkeit und Tiefe betrifft, von der Einstellung des Menschen ab. Mathematisch-Naturwissenschaftliches kann man nur entweder richtig erkennen oder ganz verfehlen. Eine Zusammenschau hingegen läßt verschiedene Grade der Vollständigkeit und der Tiefe zu, ohne daß die einzelnen Grade falsch wären, was natürlich auch möglich ist. Ja, eine Zusammenschau kann als ganze auch dann richtig, wenn auch nicht absolut richtig sein, wenn einzelne ihrer Momente falsch sind; dieser Fall ist sogar der gewöhnliche. Das zeigt jede Kenntnis eines konkreten Menschen. Wir können eine im ganzen zutreffende Ansicht von jemand gebildet haben, und doch mögen einzelne Punkte in dieser Gesamtansicht unrichtig sein. Es ist hier nicht der Ort zu zeigen, wann eine solche Erkenntnis konkreter Seiender noch als wahr, wann sie als falsch zu bezeichnen ist⁸.

Worauf es hier ankommt, ist dies, daß eine menschliche und darum geschichtliche konkrete Lage in verschiedener Tiefe und Vollständigkeit erfaßt werden kann. Jeder solchen Erkenntnis entspricht zugleich die Erfassung dessen, was in dieser Lage zu tun ist, die Erkenntnis des entsprechenden Notwendigen. In den immer wiederkehrenden, den gewöhnlichen Fällen ist dem Menschen dieses zu Tuende durch Überlieferung, Erziehung und Gewohnheit vorgegeben. Er braucht nicht lange zu überlegen. Aber die menschliche Trägheit läßt sich auch in ungewöhnlichen Fällen gern von bloßer Gewohnheit und vom Hergebrachten leiten. Eine solche Erkenntnis und Entscheidung kann aber dann unmöglich der besonderen Lage angemessen sein. Für ihre betonte Einmaligkeit gibt kein Gesetz genügende Anweisung. Denn das Gesetz enthält nur das in jeder Lage Gleiche, das immer Wiederkehrende. Weil im Stoff die Gleichheit so überwältigend größer ist als die Einmaligkeit, daß man auf diese weder Rücksicht zu nehmen braucht noch es überhaupt kann, so genügt dort die Kenntnis des Gesetzes, um das Notwendige durch Berechnung eindeutig zu finden. Gewiß sind auch die geschichtlichen Lagen nicht von einer absoluten Einmaligkeit. Wie jeder Mensch einmalig und doch ein Mensch ist, so ist es auch mit den Lagen. Sie gleichen früheren in geringerem oder größerem Maße. Je größer die Ähnlichkeit mit oft vorkommenden Fällen, um so weniger Anstrengung erfordert die Erkenntnis des Angemessenen, des Notwendigen.

Aber zuweilen überwiegt das Moment der Einmaligkeit und Unvergleichlichkeit. Geschichtliche Lage in einem betonten Sinn heißt nur eine solche, wo die Einmaligkeit und Neuheit sozusagen ins Auge springt. Hier kann nur die einsichtige Zusammenschau der einmaligen Umstände zur Erkenntnis des nun zu Tuenden führen. Das Hergebrachte bietet keinen ausreichenden Leitfaden mehr. Der Mensch muß sich vielmehr von der trägen Gewohnheit freimachen. Er muß versuchen, die bisher gebildeten Urteilsschemata aufzugeben und sich in einem gewissen Sinn frei und neu der Neuheit und Einzigkeit der Lage zu stellen, sie zu bestehen und aus dieser inneren Freiheit und Kraft heraus auch die Sicht für die Neuheit des jetzt zu Tuenden freizubekommen. Die Erkenntnis stellt hier demnach Anforderungen an die persönliche Haltung des Menschen. Nicht die Wahrheit hängt von der Haltung ab, wie man vor schnell zuweilen aus den angeführten Tatsachen hat schließen wollen, wohl aber die Erfassung der Wahrheit. Es handelt sich eben beim Geschichtlichen immer um Personhaftes; und dessen richtige Erkenntnis ist nur bestimmten Haltungen möglich, die nicht willkürlich aufgestellt, sondern von der Eigenart des zu erkennenden personhaften Seins gefordert werden.

Dem Durchschnitt ist ein solcher Aufschwung zu innerer Freiheit und Unvoreingenommenheit zu schwer. Darum verfällt er, wenn er nicht den Kopf verliert und sich einfach treiben läßt, auch in diesen einzigartigen Fällen auf die gewohnten, hergebrachten und in andern Lagen vielleicht angebrachten Lösungen, die hier keine sind und die Not nicht wenden. Sie erscheinen allerdings im Augenblick als die leichtesten, weil sie von dem Menschen keine oder nur geringe geistig-persönliche Anstrengungen erfordern. In Wirklichkeit führen sie, weil sie die Not nicht zu wenden vermögen, in größere Verwicklung und Verstrickung. In diesem Sinn ist hier der leichteste Weg auf die Dauer der schwerste und umgekehrt.

Jede Erkenntnis einer geschichtlichen Lage muß unvollständig bleiben, und darum wird die sich daraus ergebende Lösung hinter der absoluten Angemessenheit zurückbleiben. Denken wir uns aber eine dem einmaligen Fall sowohl dem Umfang wie der Tiefe nach ganz angemessene Erkenntnis, so ist das, was sich daraus als zu tun ergibt, das geschichtlich Notwendige. Denn es allein kann die Not, die in der Lage enthalten ist, ganz wenden. Es gibt keine andere Lösung und kein anderes Mittel, was dies so entschieden und so vollständig täte als diese. Hier besitzen wir also die Wesensbeschreibung der geschichtlichen Notwendigkeit: das, was der einmaligen geschichtlichen Lage in ihrer Einmaligkeit angemessen ist und darum von ihr gefordert wird. Angemessen an die Lage bedeutet hier aber, auch und vor allem den geistigen und personhaften Mächten und Werten entsprechend, ihrem Wesen gemäß und dies trotz des Widerspruchs derer, die zu solcher Einsicht nicht fähig sind,

trotz auch des Aufruhrs im eigenen Innern, dessen unterpersönliche Schichten sich durch einen solchen Entschluß überfordert und vergewaltigt fühlen. Beides ist also zur Erkenntnis und zur Ausführung des geschichtlich Notwendigen erfordert: tiefe Ehrlichkeit und Aufgeschlossenheit dem Geistigen und Personhaften gegenüber, die nicht von Selbstsucht, Leidenschaft oder Angst überwältigt werden dürfen, und unbesiegbare Mut allem Unverstehen und aller Mißgunst gegenüber. Nur der große Mensch vermag das geschichtlich Notwendige, sei es in seinem eigenen Leben, sei es in den Geschicken von Nation oder Staat richtig zu erkennen. Erkennen vermag hier nur der, der auch imstande ist, zu tun, weil für beides die gleiche innere Freiheit erfordert ist.

Diese Erkenntnis stellt den Menschen also vor eine oft fast untragbar schwere Aufgabe und verurteilt ihn zu einer großen inneren und äußeren Einsamkeit. Bevor der Erfolg eingetreten ist, wird er kaum auf Verständnis seiner Mitmenschen hoffen können. Sie sehen nur das Gewohnte und Hergebrachte und möchten sich daran halten. Aber dieses vermag in solchen einmaligen Fällen gerade nicht mehr zu helfen. Gewiß behalten die allgemeinen Gesetze, welche die Wesensstrukturen der verschiedenen Seinsbereiche ausdrücken, auch hier volle Geltung. Aber sie sind keine Gesetze des Stofflichen, die in immer genau gleicher Weise verwirklicht werden. Sie geben entweder ein Mindestmaß an, unter das nicht herabgegangen werden darf, soll das Wesentliche des Bereichs noch bestehen bleiben. Oder sie werden in immer neuer, also analoger Weise verwirklicht. Im einmaligen Fall ist aber diese neue Weise nicht aus dem allgemeinen Gesetz einfach abzulesen. Es sagt mit Klarheit nur, wie diese neue Weise nicht sein darf. Dies und nur dies scheint uns das Richtige an der Situationsethik zu sein.

Die Richtigkeit der neuen Lösung läßt sich auch nicht im eigentlichen Sinn beweisen, das heißt, einfach aus einem Allgemeinen ableiten. Sie geht vielmehr aus einer Zusammenschau des Konkreten hervor. Diese Schau genügt sich selbst, weiß aber auch um die Unerschöpflichkeit des Wirklichen und den bloß annähernden Charakter jeder Erkenntnis davon. Außerdem entgleiten die Folgen einer Tat den Händen ihres Urhebers und geraten in das Netz der vielfachen Ursachen geschichtlicher und naturhafter Art. Die richtige Lösung wird dadurch zu einem Wagnis, dessen Erfolg nicht verbürgt ist.

Wo jedoch die Tat nicht aus Selbstsucht und blinder Leidenschaft, sondern aus hoher sittlicher Verantwortung vor der ganzen Wirklichkeit und aus Sorge für das Wohl der Mitmenschen hervorging, da verfehlt sie den einen Erfolg nicht: in solchen Entscheidungen verwirklicht sich der Mensch in hohem Maße. Dieser Erfolg bleibt, wenn auch äußerlich alles in Mißerfolg endet. Er ist der wesentliche Erfolg.

Was ein Mensch in einer solchen Haltung der Freiheit und letzten Bereitschaft schaut, das ist das, was die Not zu wenden vermag, und zwar besser und tiefgreifender als alle anderen Lösungen. Es ist das eine Notwendige, das geschichtlich Notwendige. Diese Notwendigkeit steht nicht im Gegensatz zur Freiheit. Im Gegenteil, ohne eine heldenhafte Freiheit kann das Notwendige nicht einmal erkannt werden. Je einmaliger die Not, um so tiefer, reiner und selbstloser muß die Freiheit sein. Aber wer es erschaut, der versteht, daß dies, und nur dies, jetzt angemessen und angebracht, daß es notwendig ist, weil es und nur es der geschichtlichen Wirklichkeit vollkommen entspricht. Vom Geistig-Personhaften her besteht eine Wesensforderung, daß der Mensch der Lage entspreche, nachdem er in stande war, auf sie hinzuhören und sie klaren Auges und reinen Herzens zu vernehmen: Es soll sein, das ist das Gebot der Stunde. Schreckt der Mensch davor zurück, so wird er sich selbst untreu und verrät die andern.

Solch geschichtlich Notwendiges geht aus höchster und reinsten Freiheit hervor und ist doch nicht willkürlich. Entspricht es doch der Wirklichkeit und wird darum von ihr gefordert. Jede Willkür ist ein Abfall von der echten Freiheit. Sie entspringt dem blinden Drang der Leidenschaft und der Begierde, die nur einen kleinen und untergeordneten Ausschnitt der Wirklichkeit zu Gesicht bekommen und für alles übrige blind und taub sind. Willkürlich ist das, was sich ohne hinreichenden Grund, ohne genügende Rechtfertigung durch die Wirklichkeit von dem allgemeinen Gesetz entfernt. Hier geschieht solches nicht. Denn die richtige Entscheidung fällt nicht außerhalb des Gesetzes, sondern erfüllt es auf eine neue und angemessene Weise. Auch diese Freiheit von Willkür liegt in dem Worte «notwendig».

Die geschichtlich notwendige Entscheidung wird angesichts der gegenwärtigen, einmaligen Lage gefällt. Sie läßt sich in ihrer Einmaligkeit nicht wiederholen so wie eine Technik des Tuns und Verhaltens. Sie scheint darum dieser unterlegen zu sein. Aber was Techniken durch die gleiche Wiederholung bewirken müssen, das schafft diese einmalige Entscheidung auf andere Weise. Sie geht in ihrer Wirkung ein in die Geschichte, in den Grund, aus dem die Menschen fortan handeln. Sie spricht zugleich die Späteren in personnaheren und darum geschichtlich wirksameren Schichten an, je vollkommener sie aus der Freiheit angesichts der einmaligen gesamten Wirklichkeit hervorging. Denn um so wirksamer diene sie der Selbstverwirklichung ihres Urhebers und spornt damit auch die Späteren zu entsprechendem Verhalten an. Die geschichtliche Entscheidung besitzt also geschichtliche, nicht naturhafte Dauer; sie währt nicht durch immer erneute Wiederkehr des Gleichen, sondern als einmalige Tat durch ihre eigene Mächtigkeit.

Das naturhaft Notwendige tritt unbedingt ein. Wenn sehr oft für das vorwissenschaftliche Weltverständnis der gegenteilige Eindruck entstand, so

rührte dies daher, daß immer eine Mehrzahl von Ursachen wirksam ist und nur das Ergebnis ihrer aller notwendig eintritt; jede einzelne Ursache hat also scheinbar nicht ihr Ziel erreicht. Das geschichtlich Notwendige hingegen tritt nicht notwendig ein; ja, man muß sagen, daß es meist nicht eintritt, wenigstens nicht vollkommen eintritt, weil es nur selten hinreichend erkannt wird. Meist geht der Blick nur auf einen Teilbereich der Wirklichkeit, etwa die Politik oder die Wirtschaft und sucht diesem allein gerecht zu werden statt der ganzen Wirklichkeit. Die menschliche Geschichte schleppt sich darum gewöhnlich durch halb richtige, halb falsche Lösungen hindurch von einer Not zur andern.

Es erweist sich auch hier, daß auf der Ebene des personhaften und des geschichtlichen Seins oft das vereint ist, was sich auf der Ebene des Naturhaften ausschließt. Hier fordern sich Freiheit und Notwendigkeit, Selbstsein und genaueste Anpassung an die Wirklichkeit, Freiheit und Gehorsam, Wirken für den geschichtlichen Augenblick und Wirkung für die Dauer, äußerste Einsamkeit und innigste Verbundenheit mit den Mitmenschen. Nur unser an die Sinnlichkeit gebundenes und dadurch eingeengtes Denken muß den reichen Inhalt der einen geistigen Wirklichkeit in mehrere, scheinbar gegensätzliche Begriffe auseinanderlegen, um ihn möglichst ganz zu erfassen.

Wie sich weiter unten ergeben wird, wird das Eintreten der konkreten Zusammenschau oft so empfunden, als ob der Erkennende nichts dazu beitrage. In Wirklichkeit liegt der Beitrag in der Schaffung der Möglichkeit, die Einzelheiten zu sehen und vom richtigen Punkt aus zusammenzusehen. Die Schau selbst wird dann als geschenkt empfunden. Bei Männern der Tat wird die richtige Einsicht und der Erfolg nicht selten als Gabe des Schicksals ausgelegt. Es spricht sich darin die eingesehene Notwendigkeit der Tat aus.

4. Sinn, Ziel und Zweck

Die Kategorie des Sinnes ist für die Geschichte wesentlich. Die Physik fragt nicht, wozu etwas da sei und so sei, wie es ist. Sie stellt fest, daß es da ist und so ist, und fragt nach den Wirkursachen und den notwendigen Wirkungen. Sie erklärt. Die Geschichtswissenschaft will den Sinn der geschichtlichen Zeugnisse verstehen, etwa, was die Zeichen auf dem Papier besagen oder wozu ein Werkzeug diene. Dies sind keine physikalisch feststellbaren Tatsachen mehr. Und doch sind es Tatsachen. Der Sinn erst macht das Menschliche aus. Schon der Leib des Menschen wird als solcher nur erfaßt, wenn er anders als ein toter Körper, mehr als nur das physikalische und auch noch das physiologische Sein zu erkennen gibt, eben das, was den Menschen ausmacht. In dieser Tatsache ist der Sinn, wie er im menschlichen Bereich erfahren wird, begründet.

Am deutlichsten wird er aber in der Sprache erfaßt, die ja zu dieser Selbstkundgebung des Menschlichen im Leiblichen wesentlich dazu gehört und sogar den ersten Platz einnimmt. Der Laut steht nicht als ein physikalisches Geschehen da. Er offenbart, was der Sprecher meint, ob er nun auf einen Gegenstand in der gemeinsamen Welt hinweist oder eigene Gedanken und Absichten offenbart. Diese Kundgabe macht das Wesentliche der Sprache aus; alles andere ist nur notwendige Voraussetzung.

Der Sinn verweist auf das Meinen des Sprechenden. Solches Meinen fehlt dem Stofflichen ganz; dieses ist bloß und weiter nichts. Menschliches Tun meint hingegen immer etwas. Es richtet sich frei auf etwas. Diese Richtung geht aus der Einstellung des Menschen hervor. Sie wiederum bezieht sich auf die Selbstverwirklichung. Diese schwebt dem Menschen in allem vor. Aber sie ist kein Ding. Sie ist im Menschen als reine Möglichkeit, als letzte Möglichkeit. Sie hat darum keine festen Umrisse. Diese gibt ihr der Mensch jeweils entsprechend dem eigenen Selbstverständnis. Sie ist kein Ziel im strengen Sinn, das man unmittelbar sich vorsetzen und erstreben könnte. Aber sie macht je und je die Ziele zu Zielen, zu etwas Erstrebenswertem. Das Ziel entsteht aus einer besonderen Möglichkeit der Verwirklichung durch die Vermittlung der Welt. Manche Ziele entsprechen dauernden Haltungen. Sie müssen dann von Fall zu Fall sich mit der Lage verbinden und so entstehen die konkreten Einzelziele, durch die der Mensch das zu erreichen sucht, was er für sein Selbstsein förderlich erachtet.

Diese Beziehung auf die Selbstverwirklichung gibt also den einzelnen Taten und Haltungen des Menschen ihren Sinn. Wenn sie zu größerer Selbstverwirklichung führen, sind sie sinnvoll; sonst unsinnig. Solange die Selbstverwirklichung möglich erscheint, hat das Leben einen Sinn und vermag auch unter den schwierigsten Bedingungen gelebt zu werden. Ja, die Schwierigkeit der Bedingungen kann zu einem stärkeren Erlebnis der eigenen Kraft und des eigenen Könnens führen und damit das Sinnvolle des Lebens stärker und wärmer hervortreten lassen als ein angenehmes Leben ohne große Leistungen. Umgekehrt können alle Annehmlichkeiten ein sinnlos gewordenes Leben nicht als lebenswert erscheinen lassen.

Diesen letzten Sinn des menschlichen Tuns verstehen wir auch bei den andern ohne weiteres. An seinem Dasein erkennen wir den Menschen als Menschen. Aus dem Benehmen des Mitmenschen erschauen wir ihn, indem wir gleichsam geistig den umgekehrten Weg gehen von der Äußerung zu ihrer letzten Quelle, der Selbstverwirklichung, wie gerade dieser Mensch sie auffaßt. Aber auch diese Erkenntnis ist überbewußt und ungegenständlich; sie entspräche sonst nicht der Seinsweise des Sinnes. Ebenso verstehen wir geschichtliche Zeugnisse auf diesen Sinn hin. Was meinte, was wollte der

Mensch mit dem, was da noch von seinen Werken übrig ist? Wie wurde er von den naturhaften Bedingungen seines Daseins beeinflußt? Wie wurde er mit ihnen fertig?

Der erste Blick gibt naturgemäß eine sehr verschwommene Erkenntnis, wenigstens in den meisten Fällen, und das Fehlende wird durch allgemeine schematische Vorstellungen ergänzt. Erst durch die Zusammenschau aller Zeugnisse wird das Verständnis der einzelnen Zeugnisse vertieft – dies ist kein Zirkel; sie haben ja ihre Bedeutung nur im Zusammenhang gehabt –; immer klarer, wenn auch immer ungegenständlicher zeigt sich, wie sie aus einem einzigen und einmaligen Mittelpunkt hervorgingen. Dieser Mittelpunkt ist kein Ding. Er ist auf der Seite des Subjekts; ja, er ist der innerste Kern des Subjekts. Soweit man ihn vernimmt und die einzelnen Verhaltensweisen eines Menschen aus ihm versteht, hat man deren Sinn erfaßt und hat man auch diesen einmaligen Menschen erkannt. In ihrer Darstellung kann die Geschichtsschreibung natürlich nicht diesen Mittelpunkt gleichsam einfangen und vorzeigen. Er muß von allen Seiten anvisiert, umschritten und durch die ganze Darstellung hindurch sichtbar werden.

Es ist vielleicht nicht überflüssig hinzuzufügen, daß dieser Sinn als etwas Geistiges nicht in den Bereich der Psychologie fällt. Diese zeigt im Gegenteil, wie das naturhafte Moment des Psychischen die reine Sinnfülle herabsetzt und zuweilen so sehr stört, daß der Mensch, von der Leidenschaft oder Verwirrung getrieben, Sinnloses tut. Ebenso kann die Psychologie erforschen, welchen Einfluß die Psyche bei der ständigen Umsetzung des Sinnes in einzelne Taten und Unternehmungen ausübt. Denn daran ist sie ebenfalls stark beteiligt. Das menschliche Leben besteht darin, daß der Mensch von dem vorschwebenden Sinn her den Mitmenschen und der Welt entgegentritt und nun versuchen muß, ihn durch oder gegen sie, mit ihrer Hilfe oder gegen ihren Widerstand am Stofflichen zu verwirklichen. In jeder Lage entsteht so aus dem Zusammentreffen von erstrebtem Sinn und gegebenen Verhältnissen ein Ziel, das zu verwirklichen ist. Das Ziel enthält also immer die beiden Momente, vom Sinn her das Moment der Freiheit und vom Gegebenen her das Moment der Notwendigkeit. Es entsteht eine bedingte Notwendigkeit: wenn das Ziel erreicht werden soll, so muß man in dieser Lage dies und nicht das unternehmen. Diese Notwendigkeit ist aber, wie bereits gesagt wurde, um so weniger eindeutig und naturhaft, je größer die geistige Mächtigkeit des einzelnen Menschen von Fall zu Fall ist.

Diese Zielsetzungen bedeuten nicht einzelne Akte und Taten. Sie stehen dauernd vor dem geistigen Auge. Sie sind bereits faßbarer als der letzte Sinn. Sind sie doch entstanden durch eine Sicht auf mehr oder weniger Gegenständliches vom Ungegenständlichen des Sinnes her. Das Ziel hat also schon eine

gewisse Gegenständlichkeit und damit Handgreiflichkeit. Damit ist aber auch gegeben, daß hier das Psychische von größerem Einfluß ist und die Zielsetzung stark beeinflussen kann. Hier ist also wiederum ein Feld für die psychologische Forschung. Eines der Ziele hat dabei vor den andern den Vorrang, und das ist für den einzelnen Menschen jeweils bezeichnend. Ganze Kulturen sind durch die vorzügliche, aber nicht ausschließliche Ausrichtung auf ein Gesamtziel gleichsam gefärbt und gekennzeichnet. Wie von selbst richten sich Blicke und Strebungen zuerst auf es und aus der Geeignetheit für die Verwirklichung werden die einzelnen Taten gewählt oder verworfen. Diese Zielsetzungen können von der geschichtlichen Forschung schon leichter erkannt und unmittelbar dargestellt werden. Sie lassen sich beschreiben, was beim letzten Sinn, der sich in ihnen auswirkt und verwirklicht, nicht möglich ist. Er kann nur durch diese Ziele durchscheinen.

Aus der allgemeinen Zielsetzung bestimmt sich dann das Verhalten gegen die einzelnen Mitmenschen und der schaffende Umgang mit dem Stoff. Bei ersterem ist der Anteil der Freiheit immer noch bedeutend. Darum ist es nicht so starr festgelegt. Es spielt sich zwar immer auch in gewissen Formen des Umgangs ab. Sie drücken das aus, als was der Mitmensch angesehen werden will und soll, wenn man es innerlich auch nicht immer tut. Sie ergeben somit ein Bild von dem, wie man sich den ordentlichen, geachteten Menschen vorstellt, von dem, wofür jeder von jedem gehalten werden will. Dabei können bestimmte Klassen oder Berufe andere Umgangsformen unter sich und im Verkehr mit den andern Klassen ausbilden; diese sagen also etwas darüber aus, wie sich die Klassen verstehen und wie tief sie die Unterschiede begründet glauben.

Dem Bearbeiten des Stoffes sind durch diesen viel engere Grenzen vorgeschrieben. An diese muß sich die Arbeit halten, soll sie erfolgreich sein. Die Natur eines bestimmten Stoffes liegt fest, läßt sich durch exakte Gesetze ausdrücken und schon in der Planung in Rechnung stellen. Das Ziel verdinglicht sich hier zum Zweck, zu dem als Ding vorgestellten Ziel. Im Plan läßt es sich fast ganz festlegen, bevor es existiert. Allerdings bleibt auch hier in der Ausführung manches Unerwartete und Überraschende. Aber dies liegt mehr am Menschen als am Stoff. Die Kenntnis des Stoffes bleibt immer unvollkommen, und die Sicherheit der ausführenden Bewegungen ist nie vollständig. Ließe sich der konkrete vorliegende Stoff bis ins letzte durchschauen, so gäbe es kein Versagen. In der Maschine ist die exakte und notwendige Wirkweise des Stoffes in den Dienst des Menschen gestellt und der menschliche Unsicherheitsfaktor weitgehend ausgeschaltet. Damit gerät aber auch die maschinelle Herstellung an den Rand menschlicher Tätigkeit und wird für sich allein auf die Dauer unbefriedigend. Der Arbeiter hat an der Planung nur wenig oder keinen Anteil und ist entsprechend wenig als Mensch angesprochen.

Aus dem Gesagten ergibt sich, daß die Zweckbeziehung allein von einer Kultur und überhaupt von dem menschlichen Verhalten nicht Rechenschaft geben kann. Das Zweckhafte steht immer im Dienste eines Zieles. Dieses wiederum ist ausgerichtet auf den letzten Sinn: die Selbstverwirklichung. Diese ist um ihrer selbst willen. Sie ist nicht nützlich; dagegen ist sie in sich sinnvoll, ja Quell allen Sinns. Auch stehen die Ziele zu dem Sinn nicht im Verhältnis des Mittels zum Zweck; denn sie sind ja schon Teilverwirklichungen des Sinnes, wirkliche oder bloß verneinte. Sie sind nicht der Sinn; aber sie sind von ihm gleichsam belebt und durchleuchtet; durch sie hindurch zeigt er sich.

Dieser letzte Sinn, der das treibende Motiv der Geschichte ist, ist, wie aus allem bisherigen hervorgeht, kein allgemeiner Geist. Er steht neu und konkret und einmalig vor jedem Menschen und gehört zu seinem Sein. Alles wahrhaft Menschliche ist auf ihn bezogen. Er hingegen bezieht sich nicht weiter über sich hinaus; denn er befaßt das ganze Selbstsein und dessen wesentliche Beziehungen in sich. Wäre es anders, so gerieten wir in eine Reihe ohne Ende; mit andern Worten, der Sinn wäre ins Unerreichbare und nie zu Verwirklichende verschoben.

Es wurde bereits früher gesagt, daß der Mensch sein Selbstsein falsch auffassen kann; ganz richtig versteht er es erst, wenn er vollkommen selbst geworden wäre. Das wirkt sich selbstverständlich auch auf den Sinn der einzelnen Ziele, Absichten und Taten aus. Sie können richtig sein in bezug auf die Selbstverwirklichung, wie sie verstanden wird, aber falsch in bezug auf die wahre Selbstverwirklichung. Dieses falsche Verständnis besteht aber, wie bereits ausgeführt wurde, darin, daß der Mensch sein Selbst in etwas sucht, was er sich nie vollkommen zu eigen machen kann, das ihm immer irgendwie fremd bleiben muß. So kann der Mensch, indem er den Sinn erkennt, ihn zugleich verkennen.

5. Bedeutsamkeit

Nach Dilthey ist die Bedeutsamkeit eine der Hauptkategorien der Geschichte: «Und wie Geschichte Erinnerung ist und dieser Erinnerung die Kategorie der Bedeutung angehört, so ist diese eben die eigenste Kategorie geschichtlichen Denkens⁹.» Das Wort «Bedeutung» ist aber selbst nicht eindeutig. Es kann einfach den Sinn oder die Bedeutung eines Wortes oder eines Satzes oder eines Kulturdinges bezeichnen. Das Menschliche geht nicht im Naturhaften und Stofflichen, im bloßen Dasein auf; es bedeutet etwas, es hat einen Sinn. Indem der Mensch sich frei darauf richtet, erhält es eine Beziehung zu seinen Absichten und damit zu seiner Selbstverwirklichung, die sich, wie bei den Kulturdingen, durch die Form kundtut, die der Mensch dem Naturhaften

verleiht. Der Mensch kann als Mensch nur handeln, indem er frei etwas meint. Und dieses freie Meinen kommt als Bedeutung in allem Menschlichen zum Ausdruck und kennzeichnet es als menschlich.

Was als besonders wichtig für die Selbstverwirklichung erscheint, hat größere Bedeutung, erhält Bedeutsamkeit in dem abgeleiteten Sinn des Wichtigen und zu Beachtenden. Das Bedeutsame steht also nicht gegen das Naturhafte, das aus sich keine Bedeutung besitzt, sondern es hebt eine ausgezeichnete Bedeutung unter gewöhnlicheren hervor. In diesem Sinn unterscheiden wir hier zwischen Bedeutung und Bedeutsamkeit.

Das Wort Diltheys gilt nun zweifellos zunächst von der Bedeutsamkeit für die Geschichtsschreibung. Da diese nicht alles erfassen und darstellen kann, muß sie sich auf das beschränken, was in der Geschichte sich mächtig ausgewirkt hat, was bedeutsam ist. Die Ursprünglichkeit und Neuheit menschlicher Taten ist ja sehr ungleich und ebenso ihre Geschichtsmächtigkeit. Im Alltag und beim Durchschnitt überschreitet sie kaum ein gewisses Maß; dies im einzelnen darzustellen, würde sinnlos, da man darüber die großen Leistungen nicht genügend würdigen könnte.

Aber damit wird bereits sichtbar, daß diese Bedeutsamkeit für den Historiker auf einer wirklichen gründen muß. Bedeutsam ist das, was über den Durchschnitt hervorragt, was auf Mit- und Nachwelt eine ungewöhnliche Wirkung ausübte und wenigstens an einem Punkt verwandelnd auf die Welt wirkte.

Das Große ist das Bedeutsame, weil man durch Gestus und Wort darauf hindeutet. Aus der unabsehbaren Fülle des Geschehens hebt der Mensch das für ihn Wichtige heraus, grenzt es geistig ab und benennt es. Das Wort ist ein erhöhter und genauerer Zeigegestus, der sich auf Abwesendes und Unsichtbares beziehen kann. Vom Bedeutsamen spricht man, macht andere darauf aufmerksam und verspürt seinen Wert. Erzählung und Sage halten die Großtaten früherer Zeiten fest und überliefern sie als Beispiele den Nachkommen. In Hochkulturen kann es dann zur Aufzeichnung dieser bedeutsamen Geschehnisse der Vergangenheit kommen. In dem, was als bedeutsam erachtet wird, spiegelt sich das Selbstverständnis eines Volkes oder einer Zeit.

Groß und bedeutsam steht das Vergangene da, das mächtige geschichtliche Wirkungen ausübt, das die Ursache ist, daß das Leben jetzt so geführt werden kann oder muß, wie es geführt wird. Es erscheint als ein ausgezeichneter Weg zur Selbstverwirklichung oder eine wirkungsreiche Verkenntung dieses Weges. Das kann aber der Mensch darum verstehen, weil darin Möglichkeiten sichtbar werden, die auf irgendeine Weise auch für ihn gelten können. Darum kann er mehr oder weniger leicht alles verstehen, worin er eine solche Verwirklichung erkennend verspürt; er erfaßt daran den gemeinten Zusammenhang zwischen dem Ziel und den Mitteln, die zu seiner Verwirklichung ver-

wandt wurden. Diese Erkenntnis macht den Versuch möglich, in der eigenen Lage und unter den neuen Verhältnissen einen ähnlichen Zusammenhang neu zu stiften, das Vergangene zu wiederholen. Die grundsätzliche Verstehbarkeit alles Menschlichen als solchen ist der entscheidende Grund für die Möglichkeit der geschichtlichen Wiederholung.

Diese ist jedoch wesentlich von der ständigen Wiederkehr des Gleichen in der Natur verschieden. Letztere erfolgt notwendig und wandelt sich daher nur in nebensächlichen Seiten. Sie ist die Wirkung von Ursachen, die auf kein Ziel aus sind, sondern sich stets nur ihrem Wesen gemäß verhalten; sonst gäbe es keine physikalischen und biologischen Gesetze. Die geschichtliche Wiederholung geht hingegen von einer freien Stellungnahme aus. Man erkennt das Verhalten und Tun vergangener Menschen als sachgemäß oder als falsch. Aber das genügt noch nicht. Sondern es muß dazu auch der Entschluß kommen, das Richtige wieder aufzunehmen oder das Falsche zu vermeiden. Dies tut man jedoch als dieser einmalige Mensch in der einmaligen geschichtlichen Lage. Die geschichtlichen Wiederholungen sind darum niemals ein bloßer Abklatsch des Vergangenen. Sie sind eine vom Vergangenen angeregte Neuschöpfung; nur darum sind sie geschichtlich. Die verschiedenen Renaissancen der Antike sind ein Beweis für das Gesagte wie auch die Wiedererweckung des Altbabylonischen im neubabylonischen Reich. Die Vergangenheit kehrt nie einfachhin zurück. Die je einmalige Wiederholung steht in der Geschichte an Stelle der Teilnahme an einem Allgemeinen.

Schon durch das Verstehen wird der Mensch von der Vergangenheit angesprochen, wie er von lebenden Menschen angesprochen wird. Aber zur vollen Wirksamkeit und zur Wiederaufnahme durch eine Wiederholung genügt das bloße Verstehen noch nicht. Soll der Anruf deutlich und kraftvoll, soll das Vergangene bedeutsam werden, so muß er auch das Psychische treffen und es in Bewegung setzen. Dies verlangt aber eine gewisse Ähnlichkeit in der psychischen Einstellung. Das Verstehen ist aus sich sehr weit; die psychische Gleichgestimmtheit ist im Vergleich dazu schon seltener und enger, wenn sie auch beim Menschen nicht so starr umgrenzt ist wie beim Tier und sich unter dem Einfluß von Erfahrungen ändert.

Die Ansprechbarkeit durch die Vergangenheit hat darum ebenso wie im alltäglichen Umgang sehr verschiedene Grade. Wo eine Tat oder ein Verhalten nicht nur geistig verstanden werden kann, sondern auch die psychischen Kräfte in Bewegung setzt, als anziehend oder abstoßend empfunden wird, da wird sie bedeutsam und regt zu gleichem oder zu entgegengesetztem Verhalten und Tun an. Alles Geschichtliche ist also nicht in gleicher Weise für alle Zeiten und Kulturen bedeutsam; es kann es aber werden, wenn es als Verstandenes auch die Kräfte des Gemüts anspricht.

Die Bedeutsamkeit ist also keine rein objektive Eigenschaft des Vergangenen. Sie ist allerdings objektiv grundgelegt durch die geschichtliche Wirksamkeit, durch die Eröffnung neuer Möglichkeiten. Der Hauptfaktor ist aber die Veranlagung späterer Menschen und Zeiten. Das Psychische wirkt stark auf das Bild ein, das sich sowohl der Einzelne wie ganze Kulturen von dem Selbstsein machen. Je nach der Art dieses Bildes wird Vergangenes für sie bedeutsam. Da aber jede Kultur ein vielseitiges Ganzes ist, kann sie bald durch die eine, bald durch die andere Seite die Späteren ansprechen. Ob sie dies tun wird und auf welche Weise, das hängt von verschiedenen Faktoren ab, unter andern von der Freiheit der Späteren. Und wie im einzelnen Leben je nach dem Stand und der Einstellung des Menschen die Bedeutung des Vergangenen für die Gegenwart und Zukunft anders eingeschätzt wird, so ist es auch mit der Bedeutung vergangener Ereignisse für ein Volk oder eine Gemeinschaft. Litt bemerkt mit Recht, «daß die Sinnberaubung des Jetzt auch auf den Sinngehalt der Vergangenheit zurückwirkt¹⁰.» Es läßt sich also geschichtlich wohl erforschen, welche Bedeutung ein Ereignis oder eine geistige Strömung für einen bestimmten Menschen oder für eine Kultur oder ein Zeitalter besaß. Aber damit ist die geschichtliche Bedeutsamkeit nicht abgeschlossen; denn es fehlt noch die Kenntnis der künftigen Zeiten und ihrer Einstellung zu dem Ereignis oder der Strömung.

Man hat daraus schließen wollen, daß das vergangene Geschehen nie fertig und abgeschlossen sei, sondern durch die Bedeutung, die es später erlangt, immer wieder neu werde. So sagt Bollnow: «Eine neue ‚Entdeckung‘ einer geschichtlich vergangenen Epoche (oder eines Mannes) ist jetzt nicht mehr ein neues ‚Licht‘, das auf einen an sich festen Gegenstand fiel – so daß also dieser nur verschieden gesehen oder bewertet würde –, sondern die Wirklichkeit selbst wird unter dem Einfluß dieser Entdeckung eine andre, sie wird verwandelt in dem Augenblick, wo eine neuartige Wirkung von ihr ausgeht. Wirklichkeit und Wirksamkeit fallen im strengen Sinn zusammen¹¹.» Aber es ist doch zu bedenken, daß diese Wirkung nur durch die Dazwischenkunft der Freiheit der Späteren erfolgt und nicht naturhaft notwendig aus dem Vergangenen hervorgeht. Sie kann deswegen nicht einfachhin dessen Sein ausmachen. Nur auf dem Gebiet des Ästhetischen ist dies noch einigermaßen der Fall, und zwar deswegen, weil die Schönheit eines Werkes immer wieder vom Betrachter neu geschaffen wird und es auch unmöglich ist, mit Sicherheit zu wissen, ob das Werk auf die Späteren so wirkt, wie es sein Urheber meinte. Aber frühere Menschen existierten unabhängig von ihrer Erkenntnis durch die Späteren und ebenso ihre Haltungen und ihr Selbstverständnis. Nur eine reine Bewußtseinsphilosophie kann die Wirklichkeit mit dem Erkenntnis gleichsetzen. Mit Recht sagt daher Litt: «Dieser Wandel der Geschichte kann

vor sich gehen, ohne daß deshalb das Ingesamt der ‚Tatsachen‘, in denen der Gang der jeweils bereits absolvierten Geschichte sich markiert, angetastet zu werden brauchte. Sie alle bleiben an ihrem Fleck und behaupten ihren Bestand. Was sich ändert, das ist nur ihre Beleuchtung, die von dem Brennpunkt der im Feuer der Aktualität erglühenden Gegenwart her auf sie fällt ¹².» Allerdings ist auch dies richtig, daß eine Abgrenzung geschichtlicher Tatsachen infolge der Seinsweise des Geistigen und besonders infolge des Mitseins nicht leichter ist als im Stofflichen, wo alles miteinander zusammenhängt.

Dilthey hat als Lebensphilosoph zu einseitig die Erlebniisseite der Erfahrung und damit das Psychische daran hervorgehoben. Das ging bis zu der Behauptung: «Die äußeren Objekte . . ., die der Historiker bedarf, sind eben Bestandteile der Erlebnisse ¹³», während sie in Wirklichkeit Gegenstand der Erfahrung sind und das Erlebnis aus der psychischen Wirkung solcher Erfahrung entsteht. Damit entstand für ihn das Problem des Zusammenhanges und der Einheit des einzelnen Menschenlebens. Die im Geistigen gründende Selbstgleichheit, die er wohl verspürte, konnte in seiner Philosophie nur schwer Platz finden. Die Einheit des eigenen Lebens war für ihn nur eine Bewußtseinsgröße, und er sah sie darin konstituiert, «daß jeder Teil desselben in einem Bewußtsein mit den andern durch ein irgendwie charakterisiertes Bewußtsein von Kontinuität, Zusammenhang, Selbigkeit des so Ablaufenden verbunden ist ¹⁴.» Es wird sich noch zeigen, daß er für die andern die Einheit in der Gleichheit des Leibes sichtbar werden ließ. Da aber der Lebenslauf für den ihn Erlebenden nie abgeschlossen ist, ist auch jede Bedeutung, die so erkannt wird, immer vorläufig, was Dilthey auch betont: Bedeutung «ist eine Beziehung, die niemals ganz vollzogen wird ¹⁵»; denn niemand kann vom abgeschlossenen Leben aus darauf zurückblicken, um die endgültige Bedeutung, die ein Ereignis für ihn hatte, festzustellen. Die andern vermögen dies ebenfalls nicht. An andern Stellen bezieht Dilthey die Bedeutsamkeit auf das Ganze einer Zeit oder einer Epoche: «So hat also jede Handlung, jeder Gedanke, jedes gemeinsame Schaffen, kurz jeder Teil dieses historischen Ganzen seine Bedeutsamkeit durch sein Verhältnis zu dem Ganzen der Epoche oder des Zeitalters ¹⁶.» Aber Epochen oder Zeitalter sind nicht streng abgegrenzt, und es bleibt immer die Möglichkeit einer neuen Bedeutsamkeit für eine spätere Zeit. Die Einheit des Lebens ist kein Ganzheitszusammenhang noch besteht in ihm, und zwar weder im Einzelleben noch in ganzen Epochen, das Verhältnis Ganzes-Teile im strengen und eigentlichen Sinn.

Menschliches Leben und darum auch Geschichte bilden einen Zusammenhang eigener Art. Dessen Einheit liegt in der ständigen Beziehung auf die Selbstverwirklichung. Von dem Beitrag zu dieser oder dem Abfall von ihr erhalten die Einzelheiten des Lebens ihre wahre Bedeutung. Diese braucht

allerdings nicht ausdrücklich erkannt zu sein. Da auch die nähere Bestimmung der Art der Selbstverwirklichung irrig sein kann, kann das positiv als bedeutsam Erscheinende in Wirklichkeit einen Irrweg bedeuten. Wirksam jedoch im eigenen wie im fremden Leben wird die Bedeutsamkeit, wie sie erfahren wird.

6. Dauer

Geschichtliches und Naturhaftes haben nicht die gleiche Dauer. Im Naturhaften sind die zeitlichen Erstreckungen Gegenwart, Vergangenheit, Zukunft viel enger als beim Menschen. Im Stofflichen schrumpfen sie auf etwas Punktförmiges zusammen. Jeder vorhergehende Augenblick bestimmt den folgenden. Keine Erinnerung und keine Voraussicht geht darüber hinaus. Die Gegenwart bricht gleichsam immer sofort ab. Nur im uneigentlichen Sinn kann man hier von Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft sprechen und nur in bezug auf eine menschliche Gegenwart.

Gegenüber dem Noch-nicht und Schon-vorbei des Stofflichen besitzt der Mensch durch die Selbstgleichheit seines Selbst Dauer im eigentlichen Sinn. Er selbst ist nie vorbei; er dauert an. Und mit ihm dauert all das, was er in sein Selbst aufgenommen hat, und zwar in dem Grade, als es in das Selbst hineingenommen, als es angeeignet wurde. Als Vergangenes ist es nun gegenwärtig; und nur in solcher Gegenwärtigkeit ist Vergangenheit. Aus dem Selbst, das durch solche Aneignungen zu dem geworden ist, was es jetzt ist, gehen nun alle künftigen Taten hervor. In dieser Art zu dauern ist die menschliche Geschichtlichkeit begründet. Die Vergangenheit des Selbst ist nicht einfach vorbei; sie bleibt lebendig und wirksam. Darum ändert sich der Mensch und bleibt doch derselbe, er selbst. Was vor einer Entscheidung liegt, ging aus einem andern Grund hervor als alles das, was nachher folgt. Die lebendige Zeit läßt sich nicht umkehren wie Bewegungen im Raum; letztere bringen aus sich eben solche Änderung nicht hervor.

Durch das Vermögen, sich zu offenbaren, und durch die Ansprechbarkeit wird dann diese Dauer über das einzelne Leben ausgedehnt, und das Vergangene kann bis in ferne Zeiten wirken. Es kann immer wieder aufgenommen werden und zu einer neuen Wirksamkeit kommen, und zwar um so mehr, je mächtiger der Anteil des wahrhaft Geistigen an ihm war. Allerdings tritt bei dieser Dauer die Freiheit der andern dazwischen. Die Wirkung geht nicht mehr mechanisch weiter, sondern als Anruf und als Offenbarung von Möglichkeiten. Geschichtliche Wirkung braucht kein stetiger Prozeß zu sein wie ein physikalischer Ablauf; sie kann aussetzen und wieder aufgenommen werden.

Es kommt also dabei nicht auf die Länge der zeitlichen Erstreckung an wie im Stofflichen. Hier ist die Zeit gleichsam leer, eine an das Geschehen heran-

getragene Form, und deswegen gleichförmig und dem Geschehen gegenüber neutral. Im Menschlichen und Geschichtlichen ist die Dauer erfüllt von der Mächtigkeit des Geschehens; darum sind gleich lange Zeitstrecken nicht gleichwertig. In diesem Sinn gilt das Wort Hegels: «Die Dauer als solche ist kein Vorzug vor dem Vergehen. Die Berge haben keinen Vorzug vor der Rose, die verblüht, sondern stehen unter ihr, noch mehr unter dem Tiere und dem Menschen¹⁷.» Ein einziger erfüllter Augenblick bedeutet mehr als lange Zeiten ohne Inhalt. Er kann ein Leben für immer tief verändern und dadurch geschichtsmächtig werden. Diese Dauer hebt die Freiheit und Geschichtlichkeit nicht auf, sondern ermöglicht sie erst.

In der geistigen Dauer sind Zukunft und Vergangenheit in der Breite der Gegenwärtigkeit vereint. Die Vergangenheit bricht nicht immer wieder ab; die Zukunft begegnet der geistigen Mächtigkeit, von der sie bestanden werden kann. Darum bringt diese Dauer Ruhe und Zuversicht, Sättigung ohne Überdruß, Erfüllung im Gefühl der festen Gründung und der Beständigkeit. Aber der Mensch ist nicht nur reine Geistigkeit. Darum ist auch seine geistige Dauer mit der Dauer der niederen Seinsschichten eng verbunden und wird von ihnen beeinflusst. Wir sahen schon, daß die geistige Gegenwärtigkeit durch das Psychische eingeengt wird und immer nur ein Teil dessen, was dem Geist vor Augen stehen könnte, bewußt bleiben kann; das übrige wird vergessen oder versinkt ins Unbewußte. Die geistige Dauer muß gegenüber dem Psychischen immer wieder errungen werden, so wie das Selbst sich gegen die Wirkung des Naturhaften immer wieder behaupten und durchsetzen muß. Der Geist möchte sich aus der Enge zu der ihm entsprechenden weiten Gegenwärtigkeit befreien. Der Mensch versucht dies zunächst und zumeist durch äußere Leistungen von großer Beständigkeit in der Zeit: große Bauten, Statuen aus Stein oder Metall, kurz alles, was den Ruhm bringen und erhalten kann. In seiner Nachkommenschaft glaubt er weiterzuleben. Je mehr sich aber der Blick auf das wahrhaft Geistige lenkt, um so klarer merkt der Mensch, daß dieses Äußere eine eigentliche Dauer nicht verbürgt, sondern nur das, was er selbst ist, was er sich angeeignet hat. Aber der Kampf gegen die Vergänglichkeit durch sichtbare Werke und durch Ruhm ist für die Geschichte von je bedeutsam gewesen.

Diese Vergänglichkeit verspürt der sich selbst gleichbleibende Mensch in dem ständigen Vorübergehen seines leiblichen Lebens. Dieses strömt vor dem Selbstsein gleichsam vorbei, allerdings nicht ohne zu versuchen, dieses in seine Vergänglichkeit mit hineinzuziehen, wogegen sich der Mensch zur Wehr setzen muß. Ohnmächtig steht er dem Dahinschwinden des leiblichen Lebens gegenüber, und diese Ohnmacht stürzt ihn in Sorge und Angst. Überläßt er sich diesen, so gerät er in Unruhe und Hast. Er verfällt dann auf das Äußere

und Stoffliche. Da dieses aus sich aber keine Gegenwärtigkeit besitzt und darum auch keine Beruhigung bringt, muß dauernde Abwechslung und immer größere Geschwindigkeit ohne ein Verweilen in der Gegenwart die Tiefe und Geistigkeit ersetzen. Der Technik gehört also die immer größere Beschleunigung wesenhaft zu. Die Abwechslung bringt aber nichts wesenhaft Neues, sondern nur anderes; da das bloß Äußerliche keine Erfüllung gewähren kann, die nur aus mächtigem Selbstsein erfließt, so entsteht ein Wirbel ohne Ende, der dem wahrhaft Geistigen hindernd im Wege steht. Technik ist ihrem Wesen nach, wie bereits gesagt, traditions- und geschichtslos und lebt nur vom dauernden Weiterschreiten.

7. Beziehung und Substanz

Weil das Zeugnis einer geschichtlichen Welt entstammt, hat es auch nur in ihr seinen richtigen und vollen Sinn. Für sich allein kann es kaum oder gar nicht richtig erkannt werden, es sei denn, es handle sich um Zeugnisse, deren geistiger Inhalt wie bei einfachen Werkzeugen sehr gering und stark naturhaft gebunden ist. Solche sagen wohl aus, daß die, welche sie hergestellt und gebraucht haben, Menschen waren, und sie sagen es mit Sicherheit. Aber über die besondere Geistigkeit dieser Menschen offenbaren sie nur wenig.

Die geistige Welt einer Gruppe oder einer Zeit wird aber nur durch eine immer zu vertiefende Zusammenschau der einzelnen Zeugnisse erkannt. Dies ist ja schon bei den lebenden Mitmenschen so. Was sie sind, erkennt man im Umgang mit ihnen. Nie erfaßt ein einzelner Blick genug von ihnen, geschweige denn ihr Wesen. Das ist höchstens bei den oben genannten einfachen Kulturdingen der Fall. Deren Wesen als Kulturding, nicht als dieses stoffliche Seiende, erschließt sich aber auch nur darum dem ersten Blick, weil wir mit einer reichen menschlichen Erfahrung an sie herantreten, also mit einer durch die Zeit sich erstreckenden Zusammenschau.

Verbildlicht man sich das Zustandekommen der geschichtlichen Zusammenschau, so kann man den Eindruck erhalten, daß die geschichtliche Tatsache nichts sei als ein Knotenpunkt, wo sich zahlreiche Beziehungen begegnen; allein die Beziehungen sind wirklich; alle Tatsachen bestehen in einem mehr oder weniger zufälligen Beieinander. Damit stimmt die Theorie Diltheys von den «Wirkungszusammenhängen» ziemlich überein, die offenbar seine geschichtliche Forschungsarbeit widerspiegelt. Aber allgemein richtig ist sie nicht, mag sie auch für einzelne Tatsachen gelten. Jedes Selbst ist substanzhaft. Aber es ist eine Substanz mit vielfältigen Beziehungen. Nur durch die Beziehungen hindurch erscheint auch dieses substanzhafte Selbst als dieser gleiche Mensch, der sich doch in vielem so geändert hat. Da Dilthey nach sei-

ner Erkenntnistheorie die fremde Geistigkeit für unzugänglich hielt, so blieb ihm als Grundlage für die Selbigkeit des Menschen nur der Leib¹⁸. Das geht natürlich nicht. Der Leib ist ebenfalls in ständiger Änderung begriffen, so daß wir oft einen Menschen nach langer Zeit gar nicht wiedererkennen, bis er anfängt zu sprechen und gemeinsame Erinnerungen wachzurufen. Zudem wäre auch hier diese Kontinuität des leiblichen Aussehens nur für die andern da, was Dilthey auch sagt, so daß damit die eigene Erfahrung der Selbstgleichheit nicht erklärt wäre.

In Wirklichkeit sind Beziehung und Substanz im geschichtlichen Geschehen gleich wichtig, was eigentlich selbstverständlich ist; denn beide sind Seinskategorien, das heißt, Strukturen, die allen wirklichen Seienden zukommen und ohne die kein Seiendes sein kann. Sie sind infolgedessen gleich wichtig; keine von beiden hat ein Übergewicht über die andere. Vor allem ist nicht, wie dies oft dargestellt wird, eigentlich die Substanz das Seiende, dem nur einige Nebensächlichkeiten fehlen. Das Wort «Akzidentien» kann zu einer solchen Auffassung verführen. Aber die Substanz ist eine unter den allgemeinen Strukturen der Seienden. Sie ist ebenso bedingt durch die andern wie die andern durch sie. Sonst handelte es sich nicht um Seinskategorien.

Dies zeigt sich gerade am geschichtlichen Sein sehr deutlich. Selbstsein und Selbstgleichheit sind ihm wesentlich, ohne sie gibt es keine Geschichte. Je mehr ein Mensch er selbst ist, um so mehr ist er auch für die andern. Und er wird er selbst durch das Hereinnehmen und durch die Aneignung dessen, was ihm zustößt. Darum sind für die Geschichte die Akzidentien oft wichtiger als die Substanz, wenn diese rein formal genommen wird. Jedoch können Haltungen und Einstellungen nur dadurch von Dauer sein, daß sie in der Selbstgleichheit gründen. Diese ist also für die Geschichtlichkeit nicht weniger wesentlich als die Beziehung. Die konkrete Substanz eines Menschen baut sich schließlich aus dem auf, was er aus dem ihm Zustoßenden gemacht hat, ob er es seinem Selbst anverwandelt hat oder ob er den Zufälligkeiten der Ereignisse unterlegen ist und von ihnen passiv bestimmt wurde.

8. Ursächlichkeit, Gelegenheit, Zufall

Geschichtliche Ursächlichkeit ist kein gegenseitiger Zusammenhang des Bestimmens und Bestimmtwerdens, der sich mit Notwendigkeit herstellt. Das notwendig Wirkende ist hier nur ein Moment des Ganzen. Die Ursächlichkeit geht aus der freien Mächtigkeit des geistigen Seins hervor. Sie trifft im Mitmenschen wiederum auf eine solche. Was sie dort bewirkt, das hängt von seiner freien Einstellung ab. Sie bedeutet für ihn eine Frage. Er ist aber frei, sich der Einwirkung zu öffnen oder sich ihr zu verschließen, sie anzueignen

oder sie von seinem eigenen Sein fernzuhalten. Und auch die Art und Weise, wie er dies tut, ist nicht einfach festgelegt. Nur die unterpersönlichen Schichten bringen ein Moment der Notwendigkeit hinein, das aber von der Freiheit überspielt und verwandelt werden kann.

Ursache und Beziehungen sind Stiftungen des Selbst. Etwas Neues beginnt mit ihnen. Ein neuer Anfang ist da; darum heißt es Ur-sache. Die geistige Mächtigkeit und Freiheit ist darum allein Ursache im vollen Sinn. Sie setzt auch die Geschichte in Bewegung. Man begegnet ihr in solchen Ursachen wie Güte und Wohlwollen, Neid und Haß, Streben nach Macht und Einfluß, Hilfsbereitschaft und Furchtlosigkeit. Die stoffliche Ursächlichkeit ist ein bloßes Durchgehen und Weitergeben, kein eigentlicher Anfang. Der Anfang eines stofflichen Vorgangs bedeutet nur einen ideellen Einschnitt, den der Betrachtende macht, während an sich der Verlauf einfach weitergeht. Im geschichtlichen Geschehen gibt es hingegen echte Anfänge, die unabhängig vom betrachtenden Geschichtswissenschaftler solche sind. Es ist die Aufgabe der Geschichtsschreibung, diese Anfänge als solche herauszustellen. Dies geschieht dadurch, daß alle Einflüsse, die eingewirkt haben, erforscht werden, damit sichtbar werde, was nur Übernahme, was dagegen verwandelnder und schöpferischer Ursprung war. In dieser Ursprünglichkeit zeigt sich der Mensch in seinem Selbstsein.

Dieses sozusagen subtrahierende Vorgehen ist nötig, weil menschliche Ursprünglichkeit nie unbedingt und darum nie rein ist. Auch sie geht aus der Vergangenheit hervor, aber nicht durch mechanisches Weiterwirken, sondern durch verwandelnde Aufnahme oder Ablehnung. Ursprünglichkeit ist der Kern alles Geschichtlichen. Aber im Verhältnis zum bloßen Bestimmtsein kann dieser Kern mehr oder weniger bedeutend sein, fast unmerkbar in den alltäglichen Handlungen, hell aufleuchtend in den großen Taten der Geschichte. Es darf darum die Geschichte nie alles aus dem Voraufgehenden erklären und ableiten wollen; dies ist in der Naturwissenschaft am Platz, wo jeder Augenblick notwendig aus dem voraufgehenden hervorgeht und aus ihm restlos erklärt werden kann. Alles Erklären aus dem Vorausgehenden hat in der Geschichte Sinn und Grenze darin, daß die Ursprünglichkeit sichtbar werden soll. Es kann sein, daß späteren Zeiten etwas als Neuheit und als Ungewöhnliches vorkommt, während es für die Zeitgenossen etwas Gewohntes war; hier zerstört die Geschichtswissenschaft einen falschen Schein von Ursprünglichkeit. Umgekehrt mag eine vergangene Tat heute nicht mehr außerordentlich erscheinen, weil sie es jetzt nicht mehr wäre. Und doch war sie es damals, ein Wagnis, auf Grund dessen sie heute etwas Gewöhnliches geworden ist. Dann zeigt die Wissenschaft die wirkliche Ursprünglichkeit auf, indem sie beschreibt, aus welcher Umwelt die Tat hervorging.

Geschichte wäre nicht mehr Geschichte, wenn Ursache und Beziehung nicht die freien Stiftungen im menschlichen Bereich wären, für die sie im menschlichen Umgang auch angesehen werden. Es war ein unberechtigtes Übergreifen naturwissenschaftlicher Auffassungen auf das geschichtliche Sein, wenn man auch in der Geschichte einen notwendigen, aus Gesetzen zu erklärenden Ablauf suchte. Im Gesamt des geschichtlichen Geschehens gibt es natürlich Faktoren, die gesetzlich ablaufen; wir kennen sie bereits. Aber geschichtlich wirken sie nur, indem der Mensch frei zu ihnen Stellung nimmt und auf ihre Wirkung antwortet. Geschichte ist ein Ringen der Freiheit mit der Notwendigkeit und damit mit der blinden Naturgesetzlichkeit. Darum zeigt alles Geschichtliche auch die Seite der Gesetzlichkeit, die von der Soziologie erforscht wird. Aber diese Seite ist geschichtlich nur negativ von Bedeutung; aus ihr ersieht man, was nicht seinen Ursprung in Freiheit hatte. Eine Tatsache ist um so mehr geschichtlich, je weniger diese Gesetzlichkeit im Ganzen bestimmend ist, sondern die Freiheit.

Die Kategorien der Ursächlichkeit, der Beziehung und der Substanzhaftigkeit sind also gerade in der Geschichte in ihrem eigentlichen und vollen Sinn verwirklicht und treten hier auch als Seinsstrukturen klar hervor. Ohne Selbst, ohne Freiheit und Ursprünglichkeit, ohne Beziehung zu Menschen und Dingen gibt es keinen Menschen. Im Stofflichen hingegen erscheinen die gleichen Kategorien in sehr abgewandelter Form, wie bereits von der Ursächlichkeit gesagt wurde; ihr fehlt hier gerade das Ursprungsein; dafür macht die auch im Geschichtlichen wirkende, aber dort untergeordnete Seite des Weitergebens das Ganze aus. Ebenso gibt es da keine Beziehung im vollen Sinn. Kein Ding wendet sich einem andern aus eigener Freiheit zu, wie dies unter Menschen der Fall ist. Alle Dinge sind immer schon allen zugewendet und hängen voneinander ab. So daß man in Hegelscher Sprechweise sagen kann, daß das Stoffliche sein Sein eben so sehr außer sich als an sich selbst hat, da es ja von allem zu dem bestimmt wird, was es jetzt ist. Damit wird seine Substantialität, ohne aufzuhören, dunkel und schwach, ein Schatten der geistigen Substantialität. Sich zuwenden, einem andern zuwenden, das aber vermag der Mensch nur, weil er ein Selbst ist, in sich stehend und darin für seine geistige Bewegung einen festen Punkt findend. Beziehung und Substanz bedingen sich deutlich gegenseitig, genau wie Ursächlichkeit und Substanz. Im Geschichtlichen treten alle Seinskategorien gleich klar und gleich wichtig hervor. Umgekehrt sind im Stofflichen alle Kategorien gleich schattenhaft, keine deutlicher und eigentlicher als die andere; sonst käme ja ein Riß in die Einheit des Seienden.

Nur im Geschichtlichen verwandelt sich die Lage infolge der Freiheit zu einer Gelegenheit. Im Stofflichen findet dieser Begriff keine Anwendung.

Alles ist für sein Wirken gleich günstig; nichts kann es hindern. Die Gelegenheit ist hingegen eine Lage, die für die Erreichung bestimmter Zwecke besondere Möglichkeiten bietet. Aber die Gelegenheit muß gesehen und erfaßt werden; sie ist Gelegenheit nur für eine bestimmte menschliche Mächtigkeit. Wie weit der Mensch dies versteht, darin zeigt sich, was er ist.

Desgleichen gibt es auch nur im Geschichtlichen Hindernisse. Sie kommen entweder von Menschen oder vom Stofflichen. Hindernis ist etwas nur, weil es die Erreichung eines menschlichen Zieles unmöglich oder doch sehr schwer macht. Aber die Unmöglichkeit oder die Schwierigkeit ist wiederum nicht etwas rein Gegebenes; sie ist es nur für die freie Zielsetzung des Menschen. Der große Mensch weiß Hindernisse zu überwinden oder zu umgehen, an denen kleinere Menschen scheitern.

Da der Mensch nicht rein personhaft ist, so wird seine Stellungnahme auch von seinen andern Seinsschichten beeinflußt, und zwar um so stärker, je geringer sein Selbstsein ist. Darum ist seine Stellungnahme auch von ihnen, vor allem vom Psychischen mitbeeinflußt. Je nachdem er veranlagt und gestimmt ist, trifft die Einwirkung auf Aufgeschlossenheit und Bereitwilligkeit oder auf Verslossenheit und Abwehr. Hier im menschlich-geschichtlichen Bereich hat also die Kategorie der Disposition ihren Platz. Im Biologischen ist sie in analoger und engerer Form auch noch bedeutsam. Im rein Stofflichen hingegen, auf das die mittelalterliche Philosophie sie auch ausdehnte, hat sie keinen Sinn. Nur in der Herstellung von Kulturdingen kommt sie wieder zur Geltung; hier werden ständige Eigenschaften des Stoffes, wie Härte, Weichheit, Brüchigkeit wieder zu Dispositionen, jedoch nur in bezug auf den herstellenden Menschen und nicht an sich.

Im geschichtlichen Geschehen spielt auch der Zufall eine große Rolle. Zufall ist keine allgemeine ontologische Kategorie. Wo wie im Stofflichen alles nach Notwendigkeit sich vollzieht, da gibt es keinen Zufall; alles geschieht, wie es einzig geschehen kann, und wer dieses Geschehen vollkommen durchschaute, der erfaßte auch genau das, was kommen wird. Zufall kommt nur da vor, wo eine menschliche Absicht durch eine andere Ursächlichkeit durchquert wird, mit der man bei der Zielsetzung und Planung nicht gerechnet hatte, deren Zwischenkunft man sogar für unmöglich hielt und die für den Erfolg oder das Scheitern ausschlaggebend wird. Die Überraschung durch den Zufall kann daran liegen, daß die eingreifende Ursächlichkeit frei, also menschliche Ursächlichkeit ist, die nie mit absoluter Sicherheit vorausgesehen werden kann. Die freie Tat ist gegenüber der naturhaften Notwendigkeit immer etwas Zufälliges. Ihr Grund kann aber auch in der Beschränktheit der menschlichen Erkenntnis liegen, die niemals alles das kennen kann, was auch an naturhaften Ursachen auf ein Geschehen Einfluß hat. Ein klares Beispiel hier-

für ist das Wetter, das durch naturhafte Ursachen eindeutig bestimmt ist; deren Anzahl ist aber sehr groß und läßt sich nicht überschauen; einige von ihnen entziehen sich noch der Beobachtung.

Im Raum des Geschichtlichen ist der Zufall das Gewöhnliche. Immer muß der Mensch auf Überraschungen gefaßt sein. Ständig muß er seine Pläne auf unerwartetes Geschehen ausrichten. Von Zufall spricht man jedoch gewöhnlich nur da, wo ein völlig unerwartetes und unwahrscheinliches Geschehen das Unternehmen gelingen läßt oder es um seinen Erfolg bringt. Dazu ist es nicht einmal nötig, daß diese Ursache selbst sehr mächtig sei; etwas Geringfügiges kann im richtigen Augenblick die Wendung herbeiführen.

9. Autorität und Einfluß

Zu den wichtigsten geschichtlichen Ursachen gehört die Autorität. Unter ihrem Einfluß und unter ihrer Führung kommt es zu den großen gemeinsamen Unternehmungen. Ihr schließen sich Menschen an, übernehmen deren Haltung zur Wirklichkeit und bilden so eine Gemeinschaft. Die Autorität geht auf eine doppelte Quelle zurück. Die erste und ursprünglichste ist eine Fähigkeit zu Einsichten und zu Entschlüssen, die dieser Mensch in einmaliger Weise besitzt.

Es ist nämlich eine Tatsache, daß der Zugang zu Einsichten um so seltener ist, auf je höhere Wirklichkeiten sich diese beziehen. Den mathematisch-naturwissenschaftlichen Erkenntnissen liegt eine einzige und einfache Einsicht zugrunde, die unmittelbare Erfahrung des stetig Ausgedehnten und Teilbaren. Diese Erfahrung macht jeder dauernd in dem Ablauf der Zeit und in der Ausdehnung des Raumes. Grundsätzlich besitzt also hier ein jeder die erfahrbaren Voraussetzungen für die Erkenntnisse auf diesen Gebieten; er braucht sie nicht von andern zu lernen. Deswegen besteht hier auch echte Erkenntnis im selbständigen Vollzug dieser Einsichten. Wer mathematische Wahrheiten nur glaubt, hat keine Erkenntnis von ihnen. Autorität und Glaube im eigentlichen Sinn gibt es hier nicht.

Diese Sachlage ist begründet in der Einfachheit des Formalobjekts der Mathematik, die bereits genannte stetige Ausdehnung. Diese Einfachheit besteht auf den andern Gebieten nicht mehr, und zwar um so weniger, je höher der Seinsbereich ist, dem sie zugehören; der größere Reichtum macht ja gerade den höheren Rang aus. Um so verschiedener und einmaliger werden hier auch die Einzelseienden und können einander nicht so vollkommen vertreten, wie in der Naturwissenschaft und Technik etwa zwei Stücke Eisen von der gleichen Reinheit einander ohne weiteres ersetzen können. Kein echter Künstler oder Dichter ist gleich einem andern.

Der einmalige Reichtum der einzelnen Seienden erfordert hier eine Zusammenschau, und zwar eine jeweils neue Zusammenschau und nicht bloß eine jeweils für die Art. Dies setzt eine eigene Befähigung voraus; ihr Vollzug ist nicht wie die Erfahrung der Ausdehnung allen zu jeder Zeit möglich. Dazu kommt, daß Einsichten auf dem Gebiet des Personhaften eine bestimmte Einstellung verlangen, nämlich die Bereitschaft zur Anerkennung, die der Mensch nicht naturhaft besitzt, sondern frei erwerben muß. Die Einmaligkeit der jeweils erfordernten einsichtigen Zusammenschau gestattet auch nicht die Ausbildung von Methoden, die für alle Fälle verwendbar sind.

Aus dieser Sachlage ergibt sich, daß die ursprünglichen Einsichten um so seltener sind, je höher ein Seinsbereich im metaphysischen Rang steht. Nur wenige erschauen hier die Sachverhalte unmittelbar. Den übrigen ist der Zugang jedoch nicht einfach verschlossen. Aber er geht über den Menschen, dem die ursprüngliche Erkenntnis gegeben ist. Nur durch ihn, gleichsam indem sie seine Geistigkeit erschauen, erschauen sie auch die von ihm erkannte Wirklichkeit; dabei handelt es sich nach dem Bisherigen nur um geistige Wirklichkeiten. Eine solche Erkenntnis durch die Aneignung der Schau eines anderen, gleichsam durch Versetzung in seine Seinsmitte, um von da aus die Wirklichkeit zu sehen, macht aber das Wesen des Glaubens aus¹⁹. Autorität und Glaube entsprechen sich.

Die erste Wirkung der Autorität erfolgt daher weniger durch Belehrung, sondern von Sein zu Sein. Dies zeigt sich besonders im Vorbild und im Verhältnis von Meister und Jünger, wie es auf religiösem Gebiet statthat. Indem die Jünger den Meister in seinem einmaligen Sein und damit sein einmaliges Verhältnis zum Göttlichen erfassen, kommen sie selbst zu einem ähnlichen Verhältnis zu diesem. Sie sehen es gleichsam durch sein Sein hindurch. Ohne den Meister hätten sie dieses nie erreicht. Eine solche Erfassung des personhaften Seins bis in seinen innersten Kern setzt jedoch eine innige Verbundenheit voraus, wie sie sonst nicht besteht. Darum ist auch die Wirkung tiefergehender als jeder andere Einfluß. Doch ist dieser Einfluß als Vertrautheitsverhältnis nicht unmittelbar geschichtsmächtig. Mittelbar, durch die sich ausbreitende Veränderung der religiösen Einstellung kann er jedoch wirksamer werden als irgendein anderer.

Zu ähnlichen, wenn auch weniger tief umwandelnden Beziehungen kommt es überall da, wo auf andern Gebieten jemand eine besondere Befähigung für zusammenschauende Einsichten besitzt und sie andern vermittelt. Jedoch gesellt sich hier eigene Einsicht dem Glauben zu, je weiter sich das Gebiet vom eigentlich Personhaften entfernt, bis dann im Bereich der Sachwissenschaft, wie bereits gesagt, das Moment des Glaubens ganz verschwindet und die eigene Einsicht allein das Feld behauptet. Immer handelt es sich nur um einmalige,

konkrete Seiende oder Lagen, zu deren Erkenntnis eine Zusammenschau erfordert ist. Es ist das, was man auf gewissen Gebieten des menschlichen Umgangs den Takt nennt. Die unterste und ungeistigste Stufe des hier untersuchten Verhältnisses ist das Verspüren der vitalen Stärke im Gegenüber, wie es dies schon im Tierreich gibt, und das daraus folgende Gefühl körperlicher Überlegenheit oder die spontane Bereitwilligkeit zur Unterwerfung.

Eine Zusammenschau aus vielen Einzelheiten, die besonders im Geistigen, aber schon in der Erfassung der Ganzheit eines menschlichen Gesichts, als einzelne gar nicht ausdrücklich werden, läßt sich nachträglich nicht durch die Anführung der Einzelheiten, durch einen Beweis im strengen Sinn rechtfertigen. Man muß sie als solche erfassen und sehen. Darum hat die eigentliche Autorität etwas Geheimnisvolles an sich, ist aber auch meist umstritten. Dem Heidentum galt bei seiner unvollkommenen Auffassung des Göttlichen eine besondere Begabung als ein göttliches Geschenk und ihr Besitzer sogar zuweilen selbst als göttlich. J. Burckhardt bezeichnet die Wirkung großer Männer als «magisch»²⁰.

Es ist nach dem Gesagten verständlich, daß naturwissenschaftlich eingestellte Zeitalter der Natur der Sache nach wenig Sinn für Autorität besitzen. Oder sie suchen sie am falschen Ort. Theoretisch gelten alle als in gleicher Weise für alles zuständig und befugt, darüber zu urteilen. Praktisch sucht man sich seine Autoritäten nach äußeren Kennzeichen, die keinerlei wahre Autorität verbürgen. Umgekehrt neigten Zeiten, die sich um die Erforschung der Natur wenig kümmerten, zu einer Überspannung der Autorität. Fragen werden durch Anrufen von Autoritäten auch da entschieden, wo nur Beobachtung und Feststellung den Ausschlag geben können.

Die zweite Art von Autorität hat ihre Quelle nicht in einer einmaligen persönlichen Mächtigkeit. Sie kommt einem Menschen dadurch zu, daß er eine Gemeinschaft vertritt. Da die Gemeinschaft keine Substanz ist und darum auch kein eigenes Aktzentrum besitzt, alles Handeln aber ein solches voraussetzt, so kann sie nur durch einen beauftragten Einzelnen handeln. Ihm überträgt sie Entscheidung und Ausführung. Vor seinen Mitmenschen steht er nicht als dieser Einzelne, sondern als der Vertreter der Gemeinschaft.

Die Übertragung der Mächtigkeit bedeutet nur, daß die Gemeinschaft wilens ist, die Beschlüsse des Beauftragten gutzuheißen und mit ihrer Macht zu vertreten. Sie bewirkt nicht, daß dieser Mensch dadurch klüger, einsichtiger oder stärker werde. Er muß vielmehr mit Hilfe seiner eigenen Fähigkeiten an Stelle der Gemeinschaft und in ihrem Interesse handeln. Es ist klar, daß dazu vornehmlich solche geeignet sind, die persönliche Autorität besitzen und die willens sind, sie in den Dienst der Gemeinschaft zu stellen. In den Anfängen und in Zeiten der Krise sind es denn auch meist solche Menschen, die die

Führung übernehmen. Aber beides kann auseinander gehen und ging in der Geschichte oft genug auseinander. Das ist leicht zu verstehen. Autorität läßt sich nicht mathematisch beweisen. Sie läßt sich wohl durch die Tat erweisen, aber auch dies nicht zwingend. Die geschichtliche Wirklichkeit ist so vielseitig, daß man sich selten über die Bedeutung der Lage und die von ihr erforderten Maßnahmen einig wird. Außerdem sind gerade die geistigen Wirklichkeiten schwerer zu erfassen als die stofflichen. So wird die wahre Autorität oft verkannt und man beugt sich eher der falschen, die mit Gewalt oder List die Anerkennung erzwingt. Denn auch die Inhaber der Macht sind Menschen, die um die eigene Selbstverwirklichung ringen müssen, die sich noch entfremdet sind, und für die es in dieser Selbstentfremdung nicht selbstverständlich ist, selbstlos das Wohl der ihr anvertrauten Gemeinschaft zu suchen; sondern sie sind versucht, ihre Macht zur Verfolgung ihrer selbstsüchtigen Interessen auf Kosten der Gemeinschaft zu mißbrauchen. An sich stellt die Beauftragung mit Autorität an den Beauftragten die Forderung, sich selbstlos in den Dienst der Gemeinschaft zu stellen, für sie gleichsam Auge und Hand zu sein, und darüber sich selbst zu vergessen. In Wirklichkeit wird diese Forderung nicht allzu oft vernommen, geschweige denn erfüllt, und zwar gerade an den Stellen, die mit der Möglichkeit der Anwendung von Gewalt verbunden sind, also vor allem in den staatlichen und politischen Stellen. Das hat immer wieder dazu geführt, daß man Staat und staatliche Macht grundsätzlich verwarf. Jedoch widerspricht dies noch mehr den Wesensverhältnissen und läßt sich darum nicht durchführen. Die Bedrückung der Schwächeren durch die Mächtigen würde nur noch schlimmer. Am günstigsten ist für einen Staat die Lage wohl da, wo das Gemeinwohl und das Privatinteresse der Herrschenden sich nicht entgegenstehen, sondern einander parallel laufen.

Jede Autorität ist eine geistige Tatsache. Dies ist ohne weiteres klar bei der Autorität, die aus persönlicher Einsicht erwächst. Sie ist es nicht minder bei der zweiten Art. Denn sie beruht auf der Möglichkeit der Vertretung. Dieser ist nur ein personhaftes Seiendes fähig. Nur ein solches vermag sich an die Stelle eines andern oder einer Gemeinschaft zu setzen, die Wirklichkeit von deren Standpunkt aus zu sehen und so zu erkennen, was für sie hier und jetzt das Beste ist. Nur wer über seine Fähigkeiten verfügt, vermag auf die Ausübung der Macht zu verzichten und sie einem andern zu übertragen. Führung im eigentlichen Sinn gibt es nur im menschlichen Bereich, im Tierreich nur noch in einem uneigentlichen Sinn. Von Führung im Stofflichen zu reden, entbehrt jeden Sinnes. Jedes Atom wirkt sich ganz aus. Materialistische Systeme müßten folgerichtig einem jeden gestatten, zu tun, was er will, in der Überzeugung, daß die Notwendigkeit des Geschehens schon von selbst und

ohne Lenkung das Rechte herbeiführen wird. Diktaturen stehen im Widerspruch zu solchen Systemen. Da sie sich jedoch nicht auf etwas so Geistiges wie größere Einsicht noch auch auf freiwillige Übertragung der Macht berufen können, so bleibt ihnen die nackte Gewalt als der einzige Titel für den Besitz der Macht. Materialismus kann keine Freiheit begründen noch zulassen, weil der Stoff weder Einsicht noch freie Unterordnung unter sie kennt, sondern nur Gewalt.

Kapitel 4

GEMEINSCHAFT UND OBJEKTIVER GEIST

Die Ansprechbarkeit des Menschen, die Offenheit des Geistes für das, was er selbst nicht ist, die Fähigkeit, es sich im eigentlichen Sinn anzueignen und dadurch immer mehr selbst zu werden, ist, wie wir sahen, die eigentliche positive Grundlage der Geschichte. Diese Offenheit bezieht sich zunächst auf die andern Menschen und erst durch sie auf die Welt der bloßen Sachen. Von Anfang an steht der Mensch in einer geistigen Verbundenheit mit Mitmenschen. Nur durch Erziehung wird er zum vollen Menschen. Und diese Erziehung vollzieht sich zum weitaus größten Teil durch die Sprache.

Dieses Offenstehen und Aufnehmenkönnen ist kennzeichnend für das geistige Sein. Es gründet in seiner metaphysischen Festigkeit. Es verliert dadurch nicht seine Selbstständigkeit und Selbstbestimmung; es wird durch den Ansturm des andern nicht einfach umgeworfen und mitgenommen wie der Stoff. Sondern die Aneignung geht aus freiem Entschluß vor sich und bereichert das Selbst, während der Stoff trotz aller äußeren Einwirkungen das bleibt, was er ist. In der Sprache kommt diese Besonderheit des menschlichen Selbstseins deutlich zum Ausdruck. Sprache ist immer Sprache vieler, einer Gemeinschaft. Der Einzelne übernimmt sie von dieser, und zwar in einem solchen Maße, daß sie wie zu einem naturhaften Mittel der zwischenmenschlichen Beziehungen wird. Jedem scheint die eigene Muttersprache die Dinge so zu bezeichnen, wie sie sind, und ihr Wesen wiederzugeben, während fremde Sprachen dies nicht tun. Man richtet sich nach ihren Regeln, ohne daran auch nur zu denken, und empfindet Verstöße gegen diese als etwas an sich Unrechtes und Unsinniges.

Und doch ist die Sprache mit ihrer Grammatik geschichtlich geworden, und nur wenige Strukturen sind in ihr eindeutig durch das Physiologische und Stoffliche bedingt. Der einzelne handhabt sie auch nicht mechanisch, sondern – innerhalb gewisser Grenzen, die zu überschreiten die Sprache nicht zuläßt – frei. So ist die Sprache in einer dauernden Änderung begriffen, die aber dem Einzelnen fast nie zum Bewußtsein kommt. Diese Änderung wird allerdings durch die Schrift und besonders durch das gedruckte Buch verlangsamt, während sie in schriftlosen Kulturen schneller voranschreitet.

In der Sprache wird sichtbar, daß der Mensch an der Geistigkeit seiner Umgebung teilhat und die eigene nur unter ihrem Anstoß und innerhalb ihrer verwirklicht. Diese Verwirklichung ändert aber wieder die gesamte Geistigkeit. Diese ist also in ständiger Bewegung. Sie ist wie ein Netz von Beziehungen, das von den Einzelnen getragen wird. Aber dieses Ganze ist unstofflich

und ohne Teile; es wirkt als Ganzes in jedem, aber immer nur unvollkommen und einseitig; und so wird es auch von den Einzelnen gewußt.

Das Offenstehen für die andern geht in zwei Richtungen. Der Mitmensch kann zwar nicht zum Gegenstand, aber zum Thema des Erfassens und des Bejahens oder Ablehnens werden¹. Es geht um ihn selbst, um seine Welt nur, insofern die Erkenntnis des Du durch sie vermittelt werden muß. Menschen stehen sich hier selbst als Du gegenüber.

Es ist aber auch möglich, daß sich zwei oder mehrere Menschen auf die gleiche Wirklichkeit ausrichten und ihr in gleicher Haltung gegenüberreten. Es geschieht dann das Eigenartige, daß sie durch die gleiche Haltung und Ausrichtung untereinander verbunden und in gleicher Weise ansprechbar sind, ohne daß sie füreinander zum Thema würden. So entsteht das Wir.

Die erste Verbindung unter Menschen, die Vertrautheit, ist durch vieles bedingt. Sie besteht immer zwischen Einzelnen als solchen. Sie kann nicht beliebig ausgedehnt werden. Sie schafft um die betreffenden Menschen eine Atmosphäre der Vertrautheit, durch welche andere ausgeschlossen sind. Dies liegt daran, daß der Zugang zum eigenen Selbst nicht jedem nach Belieben offensteht; sonst wäre es kein Selbst. Dieses muß sich frei eröffnen und offenbaren. Damit ist jedes Selbst von einem Kreis umgeben, von dem alle jene ausgeschlossen sind, die das Selbst nicht zuläßt. Ohne einen solchen Kreis des Privaten und Intimen, der durch die Beteiligung des Leibes noch eine besondere Farbe und eine größere Ausschließlichkeit erhält, gibt es kein Selbst. Ihn unterdrücken zu wollen, wie es das Ziel des Marxismus ist, heißt, den Menschen seiner Menschlichkeit, seines Personseins berauben, und ihn damit in die größte Selbstentfremdung hineinstoßen.

Die Wir-Verbindung hat dagegen ihrer Natur nach die Möglichkeit der Öffentlichkeit. Unbegrenzt viele Menschen können gleiche Haltungen einnehmen und sich auf die gleichen Wirklichkeiten beziehen. Es braucht dazu nicht wie bei der Vertrautheit eine eigene Zulassung. Sie können es in höherem oder geringerem Grade. Es entsteht daraus nicht ein Kreis eigentlicher Vertrautheit, da der andere als solcher nicht zum Thema wird. Wohl aber ergibt sich eine größere Möglichkeit unmittelbaren Verstehens, eine gemeinsame geistige Luft und eine durch die intendierte Wirklichkeit vermittelte Querverbindung. Es entsteht die Gemeinschaft.

Die Vertrautheit ist im allgemeinen nicht unmittelbar geschichtsmächtig. Wohl aber ist sie es mittelbar, und zwar in hohem, aber schwer zu fassendem Maß. Denn die Menschen, die die Geschichte beeinflussen, werden zu dem, was sie sind, durch diese Art von Beziehungen. In der Wärme der Familie wächst das Kind und der junge Mensch zum späteren Wirken heran. Ehe und Freundschaft wirken still, aber stetig und tiefgehend. Als das, was sie so ge-

worden sind, werden die Menschen Glieder der Gemeinschaft. Diese ist sichtbar geschichtsmächtig. Die gleichen Haltungen und Ausrichtungen bilden gleichsam eine geballte Kraft, die in die gleiche Richtung vorstößt und eine große Zahl von Menschen zugleich beeinflußt. Da zudem diese Wirkung sich öffentlich vollzieht, so fällt sie leichter ins Auge, während die mittelbare Wirkung der Vertrautheit meist verborgen bleibt.

Die gemeinsame geistig-psychische Einstellung der Wirklichkeit gegenüber und die daraus sich ergebende gemeinsame größere Ansprechbarkeit für bestimmte ihrer Seiten machen das eigentliche Wesen, die Gemeinschaftlichkeit der Gemeinschaft aus. Es entstehen dauernde Haltungen, deren man sich gegenständlich nicht bewußt ist. Je näher diese Haltungen metaphysisch dem Personkern liegen, um so umfassender ist die Bindung, die aus ihnen folgt. Denn diese Haltungen entscheiden über Maß und Grenzen der Möglichkeiten. Sie sind gleichsam ein weitgeöffneter Winkel möglicher Einstellungen auf mehr äußeren Gebieten, die einzeln nicht mehr so vieler Möglichkeiten fähig sind. Diese engeren Einstellungen hinwieder grenzen den möglichen Spielraum für die einzelnen Taten ab. Gemeinsamkeit in den personnahen Haltungen bedeutet also umfassende Gemeinsamkeit vieler Möglichkeiten. Die Freiheit wirkt dabei nicht bloß am letzten Ende der einzelnen Tat, sondern auf dem ganzen Weg.

Da diese Haltungen metaphysisch, nicht zeitlich noch vor dem Auseinandergehen in verschiedene Sachgebiete liegen, so tragen diese eine gewisse Einheitlichkeit in sich, einen gemeinsamen Stil, der für den Geist der Gemeinschaft oder der Zeit bezeichnend ist. Denen, die an ihm teilhaben, kommen allerdings mehr die Verschiedenheiten und Gegensätze innerhalb desselben zum Bewußtsein; für Fremde hingegen ist er in allem verspürbar, am deutlichsten in der Kunst. Worin diese Gemeinsamkeit in einem einzelnen Fall besteht, ist darum nicht leichter ausdrücklich zu machen; ihr Ursprung ist eben ungegenständlich. Diese Einheit ist wohl mit ein Grund, warum die Gemeinschaft oder der objektive Geist so oft als eigenständige Substanzen angesehen wurden, zu dem die Einzelnen im Verhältnis eines Teils oder eines Organs ständen. Da der Historiker nicht unmittelbar lebendigen Menschen in ihrer Eigenart begegnet, drängt sich das Gemeinsame für ihn vor.

Innerhalb dieser Gemeinsamkeit können um so stärkere Unterschiede und sogar Gegensätze bestehen und eine um so reichere Vielgestaltigkeit sich entfalten, ohne die Einheit zu zerreißen, je näher die verbindenden Haltungen der Personmitte entspringen. Während der Stoff je nur eine Möglichkeit hat und anderes Verhalten in einer konkreten Situation ihn zu einem andern Stoff machte – wenn Eisen sich nicht entsprechend den Gesetzen des Eisens verhält, so ist es eben kein Eisen, sondern sieht nur so aus –, sind die Möglichkeiten

des Personhaften sehr weit. In der gleichen Sprache läßt sich der gleiche Gedanke auf viele Weisen ausdrücken, ohne daß sein Inhalt wesentlich geändert würde. Die dem Naturhaften näheren Gebiete wie die Wirtschaft sind in ihren Möglichkeiten viel beschränkter. Dem Werkzeug ist durch seinen Zweck die Form viel bestimmter und notwendiger vorgeschrieben als einem Kunstwerk durch seinen Inhalt. Der Materialismus drängt folgerichtig auf allgemeine Gleichheit nicht nur im Äußeren, sondern sogar im Denken, Urteilen und im Geschmack.

Das Eigentlichste und Bewegendste ist dabei nie ganz gegenständlich bewußt oder gar ausgesprochen. Aber es bestimmt, was gegenständlich bewußt und was gesagt werden kann, und wie es gesagt werden kann. Diese überbewußte Geistigkeit ist etwas sehr Wirkliches, eben der Faktor, durch den es überhaupt Kultur gibt. Denn aus ihm kommen die Ursprünge, die Neuheiten. Durch ihn ist die Kultur als Einheit zusammengehalten; durch ihn ist sie lebendig. Daß man seine Wirklichkeit leugnen kann, das liegt an seiner Überbewußtheit und Ungegenständlichkeit. Der Blick des Menschen ist infolge seiner Leiblichkeit und deren Notwendigkeiten auf das Gegenständliche ausgerichtet; er geht nicht auf sich selbst. Aber der geistige Blick weiß im Unterschied zum bloß tierischen, daß er blickt, daß er ist. Wer ihn leugnet, tut es mit seiner Hilfe, wie ja überhaupt der Materialismus den Geist bemühen muß, um ihn zu leugnen oder wenigstens ihn seiner Ursprünglichkeit zu entkleiden.

Neben dem Geistigen wirkt in der Gemeinschaft, wie die Sprache dies zeigt, auch das Biologische. Sprache gibt es nur in der halben Gegenständlichkeit des gesprochenen und gehörten Wortes, die in der Schrift noch weiter vergegenständlicht wird, ohne daß aber das Eigentliche, der Sinn, in diese Gegenständlichkeit mit hineingezogen würde; er wäre ja sonst wie eine Sache im Buch, während er immer nur im verstehend Lesenden wieder ersteht. Ähnlich wird die ungegenständliche Geistigkeit in den Kulturgütern vergegenständlicht und dargestellt. Diese tragen darum ihren Stempel und lassen sie erkennen. Aber auch in ihnen ist der Geist nicht wie eine Sache. Das Geistige lebt immer nur in Geistern, in verstehenden Menschen. Aber es wird nie ohne die Vermittlung des Gegenständlichen faßbar. Nur durch Gesten, Mimik und vor allem durch sprechende Mitteilung gibt der einzelne den andern kund, was er denkt und will und wer er darum ist. Auch das beweglichste, unstofflichste Werkzeug des Geistes – Werkzeug im weitesten Sinn –, sein schmiegsamster Ausdruck, die Sprache, ist an den Stoff gebunden. Alles Menschliche ist geistig-seelisch-leiblich.

So verbindet sich auch die geistige Wirklichkeit, die Kulturen stiftet und zusammenhält und prägt, mit dem Psychischen der sie schaffenden und tragenden Menschen. Gemeinsame Haltungen bedingen eine Ähnlichkeit auch

der Gestimmtheit gegenüber der Welt, der Gefühlsantwort den Geschehnissen gegenüber. Damit sind aber auch die Möglichkeiten eingeengt. Das Gefühlsleben ist aus sich weniger reich und vielgestaltig als das Leben des Geistes. Darum schließt es auch vieles aus, was an sich noch möglich wäre; es verstärkt die Färbung, von der oben die Rede war, bis zur Trübung, ja bis zur Fälschung. Es macht abweisend, ja zuweilen blind für alles, was sich der Gestimmtheit nicht ohne weiteres einordnet, und stellt das, was zu ihr paßt, über Gebühr heraus. Es steampelt alles vom Eigenen Verschiedene, aber darum nicht weniger Sinnvolle und ebenso geschichtlich Gewordene, zum Fremden, Abzulehnenden, Sinnlosen und Dummen. Gemeinschaften stehen sich darum auf gleiche Weise fremd und abweisend gegenüber wie die Einzelmenschen. Die Gemeinsamkeit nach innen erhöht sogar den Gegensatz zum Außen. Spengler hat allerdings die Fremdheit zwischen den Kulturen unter Vernachlässigung der Ansprechbarkeit übertrieben. Das psychische Moment hat also auch in der Gemeinschaft ein doppeltes Gesicht. Ihm entströmt die gemüthafte Wärme, die alle Mitglieder instinktiv untereinander verbindet und ihnen das Gefühl gibt, zu Hause zu sein. Dieser Faktor schließt die Gemeinschaft stark und eng zusammen, so daß sie ohne ihn nicht bestehen könnte. Wie er alles nicht dazu Gehörende als fremd und unverständlich empfinden läßt, so schafft er innerlich das Gefühl der Zusammengehörigkeit.

Das Psychische drängt auch auf Vergegenständlichung des gemeinsamen Geistes in Gestaltungen. In ihnen stellt sich dieser für alle faßbar dar. Der besondere vertraute Stil dieser Gestaltungen verstärkt dann seinerseits wieder das Erlebnis einer heimatlichen Welt, von der man rings umgeben ist. Dies ist nicht nur im Raum der Fall. In dem gemeinsamen Stil schlägt sich auch die Überlieferung nieder und aus den Werken kann sie immer wieder neu erweckt und zur Wirkung gebracht werden. Keine Gemeinschaft lebt ohne irgendeine Art von Selbstdarstellung, durch die sie versucht, sich gleichsam einen Ersatz für das fehlende und in sich unmögliche Gesamtbewußtsein zu geben. Am ausdrücklichsten wird dieses Streben in der Geschichtswissenschaft.

An sich hat jedoch das psychische Moment keine Wesensbeziehung zur Wahrheit. Es gibt in den Gemeinschaften auch gemeinsame Irrtümer und falsche Einstellungen, die kaum von jemand in Frage gestellt werden, besonders wenn die Berührung mit fremden Gemeinschaften gering ist. Von der psychischen Seite her lassen sie sich durch Mittel beeinflussen, die nicht notwendig mit Geistigem zu tun haben. Solche sind Entfaltung von Pracht, Vorspiegelung eines sorgenfreien Daseins, Zurschaustellen von Macht, Erregen von Schrecken durch grausame Anwendung von Gewalt. Sie sind denn auch in der Geschichte reichlich gebraucht worden. Wo ferner die psychische Verschmelzung nicht vom Geistigen durchleuchtet und beherrscht wird, son-

dern dieses aus der Führung verdrängt, da entsteht die menschliche Herde, der Massenmensch. Die Masse hat nicht den dauernden Zusammenhalt der Gemeinschaft; sie zerfällt, sobald die erregte Stimmung verfliegen ist. Massen sind wesentlich unbeständig, undankbar und treulos. Aber in der Hand gewissenloser Menschen können sie ein furchtbares Werkzeug werden, weil die Vorherrschaft des Psychischen jede Besinnung und jede Selbstkritik unmöglich macht.

In eine größere oder kleinere Gemeinschaft ist der Einzelne eingebettet, und zwar so, daß er darum meist gar nicht weiß. Wie die Luft, in der wir leben und atmen und ohne die wir nicht sein könnten, weder zu sehen noch mit Händen zu fassen ist und erst als Wind oder Sturm zum Bewußtsein kommt, so ist es auch mit der Gemeinsamkeit. Sie ist zu selbstverständlich, zu sehr ein Teil unseres eigenen Seins, als daß sie bemerkt würde, und dies um so weniger, als sie in ihrem geistigen Teil ungegenständlich ist, nicht in der Welt oder auf ihrer Seite vor uns stehend, sondern der Ausgangspunkt des Sehens und Handelns. Und doch ist sie der geschichtlich wirksamste Faktor. Denn sie bestimmt dem Einzelnen die Möglichkeiten. Gewiß handelt es sich nicht um starre Grenzen wie im Stofflichen oder noch im Biologischen. Der Mensch kann sie übersteigen und übersteigt sie durch seine Ursprunghaftigkeit dauernd; nur dadurch ist Kultur das lebendige Gebilde, als das wir sie kennen. Aber dieser Überstieg geht immer von der Gesamtgeistigkeit aus und vermag sie nie als Ganzes hinter sich zu lassen, sondern sozusagen nur je an einem Punkt. Auch die Großen in der Geschichte, die groß sind durch die Neuheit ihrer Gedanken und Werke, erheben sich nicht in allem über ihre Zeit. Es gibt bei aller Ursprünglichkeit des Geistes keinen unbedingten Neuanfang; dies entspräche seinem Wesen als vorgefundenem Selbstsein nicht. Auch der Geist benötigt zu seinem Vordringen in das noch nicht Bestehende einer Grundlage zum Absprung. So ist alles Neue eingebettet in das Hergebrachte, geht aus ihm hervor, verändert es und wird so selbst zum Hergebrachten. Dieses ist wie der Quellgrund, aus dem das Neue entspringt und dem dieses auch in seiner Neuheit noch irgendwie verpflichtet bleibt. Selbst tiefgehende Umbrüche erscheinen, zwar nicht den Zeitgenossen, wohl aber den späteren Betrachtern, die den nötigen Abstand haben, als mit dem Früheren noch durch eine Gemeinsamkeit verbunden.

Die gemeinsame Weltsicht der Gemeinschaft hat gegenüber der Geistigkeit des Einzelnen den Vorzug der Langlebigkeit. Nicht der Unsterblichkeit; denn Kulturen können untergehen und sind untergegangen, wohl auch ohne eine Spur zu hinterlassen. Aber sie kann Jahrhunderte und Jahrtausende hindurch als selbige weiterdauern, dabei sich immer verändernd und doch die gleiche bleibend. Nur jene Erfindung oder neue Lösung, die in diese Geistig-

keit eingeht und von ihr angenommen wird, hat an ihrer Dauer teil und wirkt über die Kürze eines Menschenlebens hinaus weiter, wird wirklich geschichtlich.

Ebenso hat sie einen viel umfassenderen räumlichen Wirkungsbereich als der Einzelne. Dieser geht gewiß durch seine Geistigkeit immer über das bloße Da seines Leibes hinaus und wirkt durch Wort und Werk da, wo er, rein stofflich gesehen, nicht ist. Aber die Leiblichkeit begrenzt diesen räumlichen Überstieg doch sehr. Dieser Begrenztheit der Gegenwart gegenüber ist der allgemeine Geist überall in der Gemeinschaft gegenwärtig und wirksam. Er ist an allen Orten zugleich. Wohin auch immer der Einzelne innerhalb der Gemeinschaft kommt, immer trifft er ihn schon an. Darum fällt er ihm nicht auf; darum fühlt er sich in ihr zu Hause. Niemand kann sich seinem Einfluß entziehen. Auch wer sich gegen ihn wendet, ist noch von ihm geprägt.

Diese Geistigkeit der Gemeinschaft besitzt so Eigenschaften, die sie weit über den Einzelnen hinausheben. Ja, ihre Dauer und örtliche Gegenwärtigkeit gleichen der Ewigkeit und Allgegenwart, die sonst dem Göttlichen zugeschrieben werden. Kein Wunder, daß man, als einmal der entdeckende Blick auf sie fiel, in ihr das Göttliche sah, den Absoluten Geist, und in der Geschichte die Selbstverwirklichung dieses Geistes.

Aus dem, was bereits über das Wesen der Gemeinschaft und über die geistige Kraft, die sie zusammenhält, gesagt wurde, geht hervor, daß es Gemeinschaft ohne Überlieferung nicht gibt. Da aber der Mensch wesentlich in Gemeinschaft lebt, so gehört auch Überlieferung zu seinem Wesen. Er wird zum vollen Menschen, indem er das, was bisher geschaffen wurde, in sich aufnimmt und verarbeitet. Mit der Möglichkeit des Angesprochenwerdens, des Verstehens, des Aufnehmens fremder Meinungen, des Mitsehens mit ihrem geistigen Sehen ist die Notwendigkeit der Überlieferung und die Möglichkeit von Geschichte als ausdrücklicher Erinnerung an das Vergangene schon gegeben.

Überlieferung ist aber nur zum geringsten Teil ein naturhafter Vorgang. Gewiß nimmt das Kind zuerst kritiklos alles entgegen. Aber sobald der Erwachsene zur Selbständigkeit erwacht, nimmt er zu dem Überkommenen Stellung, zustimmend oder ablehnend. Dauernd vollzieht sich durch die Einzelnen innerhalb einer Gemeinschaft eine Sichtung des Überkommenen. Diese Sichtung ist fehlbar wie alles Menschliche, wie die Einzelnen, die sie vornehmen. Auch Irrtümer und vor allem Vorurteile werden weitergegeben.

Durch die Überlieferung ist der Mensch nicht nur mit den Zeitgenossen in seiner Gemeinschaft verbunden, sondern auch mit der Vergangenheit und mit der Zukunft. Er spricht ja auch eine Sprache, die zwar nur in der Gegenwart lebendig ist, die aber von vergangenen Geschlechtern bereits gesprochen und an die späteren weitergegeben wurde. Wollte jemand die ganze Über-

lieferung verwerfen, so müßte er folgerichtig zuerst jede Sprache zurückweisen, somit verstummen und aufhören, Mensch zu sein. Als Mensch vermag der Mensch nur zu sein durch dauernde Verbindung mit andern Menschen. Darin übersteigt er durch seine Geistigkeit Zeit und Raum. Und dadurch vollzieht sich dauernd Geschichte. Ohne die Bewahrung und Weitergabe menschlicher Errungenschaften durch Mitteilung und Überlieferung wäre das Menschengeschlecht ebenso stehengeblieben und nie über die Anfänge hinausgekommen wie die verschiedenen Tierarten, vorausgesetzt, daß es überhaupt hätte existieren können.

Mit allen Menschen hat jeder Mensch das Streben nach Selbstverwirklichung im Mitsein mit andern und durch die Gestaltung der Welt gemeinsam. Aber näher verbunden fühlt er sich jenen, die, meist durch Vorbedingungen naturhafter Art wie räumliche Nähe, Leichtigkeit des Verkehrs begünstigt, durch eine ähnliche Geschichte geformt sind wie er, und in dem Maße, als sie dies sind. Mit diesen teilt er die Art und Weise, die Wirklichkeit zu sehen, zu werten und Stellung zu nehmen. Damit ist aber die Fremdheit weitgehend in Übereinstimmung verwandelt. Schon die gemeinsame Sprache bedeutet ein gleich strukturiertes Welthaben. Dadurch ist ein geistiger Raum innigerer und unmittelbarer Verständigung geschaffen, in dem man sich immer schon in vielem verstanden weiß, eine geistige Heimat und Gemeinsamkeit. Diese wird oft nicht ausdrücklich bewußt, sondern mehr verspürt, ist, um mit Hannah Arendt zu sprechen, ein gleicher Geschmack². Ihr gegenüber erscheinen andere Menschen als fremd; das primitive Denken hat Mühe, sie als volle Menschen anzuerkennen. Alle, die an einer solchen geistigen Welt teilhaben, aus ihr leben, bilden eine Gemeinschaft, die von der gleichen geistigen Atmosphäre zusammengehalten wird. Diese hat keine naturhaften Grenzen, wenn auch das Naturhafte wie gleiche Abstammung oder gleicher Wohnsitz günstige Vorbedingungen für ihr Entstehen und Bestehen schaffen. Die Gemeinsamkeit der Haltungen kann als geistig enger oder weiter sein. Eine kleinere, aber tiefer verbundene Gemeinschaft kann darum von weiteren, aber weniger bestimmenden Gemeinschaften umschlossen sein, so daß der gleiche Mensch Mitglied mehrerer Gemeinschaften ist, unter denen keine die andere ausschließt.

Die Verbundenheit in den personnahen Haltungen ermöglicht eine Verständigung über Zielsetzungen und Verwirklichungen. Denn durch die letzten Haltungen sind sich nahestehendes Welthaben, gleiche Ausrichtung bereits gegeben. Äußere Anlässe wie die Bedrohung des Daseins durch Naturkatastrophen oder durch Feinde, denen der Einzelne wirksam zu begegnen nicht imstande ist, das, was Toynbee eine «Herausforderung» (challenge) nennt, drängen dann zur gemeinsamen Tat. Ein einzelner oder einige wenige finden

den Weg, die Bedrohung zu wenden, die «Antwort» (response) auf die Herausforderung. Die geistige Verbundenheit ermöglicht es, diesen Ausweg zu verstehen und aufzunehmen und in gemeinsamer Anstrengung zu verwirklichen. Die Erfindung eines Einzelnen wird zum Werk aller. So wird gemeinsame Arbeit möglich, wobei allerdings die Scheu vor Anstrengung meist durch Zwang überwunden werden muß. Gemeinsame Arbeit allein aber vermag den Raum für die Selbstverwirklichung für eine große Zahl zu sichern und erheblich zu erweitern. Nur durch die Aufteilung der Arbeit und den gegenseitigen Austausch der Ergebnisse ist größerer Reichtum und Vielfalt der äußeren Kultur möglich. Denn die Einsicht und Kraft des Einzelnen ist sehr begrenzt und ist zu bedeutenden Leistungen nur dann befähigt, wenn sie sich auf ein kleines Gebiet versammelt. Die geistige Einheit verhindert aber, daß durch solche Aufteilung ein bloßes Nebeneinander gleichgültiger Einzelner entsteht.

So erweitert sich jene erste Gemeinschaft, deren Ursprung dem Naturhaften noch nahe ist, die aber als erste die Geistigkeit bewahrt und vermittelt und in deren Vertrautheit der werdende Mensch sich entfaltet, die Familie, beim Fortschreiten der Kultur zu größeren Gruppen, zu Sippen und Stämmen. Im weiteren Verlauf genügen auch diese, durch die Blutsverwandtschaft nach außen abgegrenzten Gemeinschaften nicht mehr. Es scheint, daß die Notwendigkeiten des entwickelteren Ackerbaues, des Bauerntums, zuerst zur Bildung von Gemeinschaften führten, die Menschen in sich vereinten, die blutmäßig einander fremd waren. Die jährlichen Überschwemmungen des Nil in Ägypten und die Notwendigkeit des Baues und des Unterhalts von Kanälen in Mesopotamien führten solche Zusammenschlüsse herbei. Es entstanden die ersten staatlichen Gebilde mit der Stadt als Mittelpunkt.

Ihr Ursprung verliert sich im Dunkel der Geschichte; denn schriftliche Kunde wurde erst möglich, als die Organisation des Staates Aufzeichnungen erforderte. Aber nach allem, was wir von dem menschlichen Geschehen wissen, kamen diese Gründungen nicht von selbst, auf rein naturhafte Weise zustande. Ein begabter Mensch mußte auf den Gedanken kommen, die Menschen zu bestimmten Werken zusammenzuschließen und sie mit verteilten Aufgaben an dem Werk arbeiten zu lassen, nicht nur für einen besonderen Fall, sondern dauernd. Solche Führung gab es schon in Familie, Sippe und Stamm; sie gehört zu jedem Zusammenleben. Aus ihr konnte besonders in Bauernkulturen, die ja zu bestimmten Zeiten des Jahres die Mitarbeit aller erfordern, die ständige und gegliederte Gemeinschaft der ersten Stadtstaaten entstehen, wenn ein Mann mit Einsicht und starkem Willen sich fand. Solche Menschen kamen, wie die Geschichte wahrscheinlich macht, meist nicht aus den seßhaften Ackerbauern selbst, denen wohl die Erfahrung, große Massen

weitblickend zu ordnen, fehlte. Es waren vielmehr eher Großviehzüchter und vor allem Reitervölker, welche sich als Eroberer über die Ackerbauern lagerten und die ersten Stadtstaaten gründeten. Aber wie Südamerika zeigt, gilt dies nicht ausnahmslos³.

Wie sehr aber dieses Neue als eine geistige, ja übermenschliche Tat empfunden wurde, das zeigt sich daran, daß man vielfach das Königtum vom Himmel, von den Göttern herleitete. Als ein Gott und Sohn des Sonnengottes galt in Ägypten der Pharao. Vom Himmel war nach dem Glauben der Babylonier das Königtum zu den Menschen herniedergestiegen. Der König war der «große Mann», wie die Sumerer ihn nannten, der Ordnung in das Zusammenleben brachte und die Menschen zur Zusammenarbeit anhielt, die allein die großen Werke nicht nur der Tempel und Paläste, sondern auch der Bewässerung, der Sicherheit in der Stadt und auf den Wegen, der Verteilung der Arbeit und der Verteidigung gegen den Feind ermöglichte. Der Mensch erschrak vor der überlegenen Einsicht und unbezwinglichen Willenskraft, die in solchen Menschen sich offenbarte und die Menschen und Dinge zwang, den richtigen Weg zu gehen. Göttlicher Glanz umleuchtete sie in den Augen der damaligen Menschen. Und in der Tat haben sie das Zusammenleben der Menschen und damit alle höhere Kultur möglich gemacht. In der Sicherheit, die der neue Stadtstaat bot, so gering sie war, ließen sich Unternehmungen beginnen, deren Vollendung eine Reihe von Jahren und die Zusammenarbeit von Generationen erforderte, ein Sieg über die Zeit. Sie gewährleistete auch innerhalb gewisser Grenzen einem jeden den Ertrag seiner Arbeit und schützte ihn vor Willkür und Gewalttat der vielen, wenn er auch dafür der Tyrannei des Königs ausgeliefert wurde. Gerechtigkeit zu üben und zu verbürgen wird darum auch schon in den ältesten schriftlichen Denkmälern als Hauptaufgabe des Königs angesehen, Gerechtigkeit, die über die Zufälligkeit des Geschehens und die Gewalttat roher Macht die Zielbewußtheit und die Geistigkeit einer höheren Macht gewährleistet und durchsetzt. In einem Hymnus auf Lipitischtar von Isin (etwa von 1896 bis 1886 v. Chr.) wird gesagt: «Lipitischtar, den Bösen ereilt dein Stock, vom Bösewicht, vom Manne, der den Dolch führt, die Menschen zu befreien verstehst du, von schwerer Schuld, . . . , die Menschen zu lösen verstehst du. Der Mächtige verübt keinen Raub, der Starke tut dem Schwachen kein Unrecht an, Recht und Gerechtigkeit hast du für Sumer und Akkad gesetzt, hast es dem Lande wohlgehen lassen⁴.» Und in einem ägyptischen Text heißt es: «Ein Herr ist, wer das Unrecht bestraft und Gerechtigkeit schafft, wer alles Gute fördert und alles Böse vernichtet, wie Sättigung kommt und den Hunger vertreibt und Kleidung die Nacktheit, wie der Himmel friedlich wird nach dem Sturm und alle Frierenden wärmt, wie Feuer das Rohe kocht, wie Wasser den Durst löscht⁵.»

Die staatliche Organisation gibt erst den Raum frei für die Entdeckung und Ausführung weiterer Aufgaben zum Schutz und zur Erhöhung des Lebens. Darum erscheint zuerst der König als der volle Mensch, der ganz das ist, was der Mensch sein sollte. Ihm werden alle die Eigenschaften zugeschrieben, die der Mensch für sich selbst erträumt, wie übermenschliches Wissen und Weisheit, unmittelbarer Verkehr mit den Göttern, ja Abstammung von ihnen und darum Verwandtschaft mit ihnen, Wundermacht, Schrecken für alles Feindliche und Schädliche, günstiger Einfluß sogar auf das Gedeihen der Saaten und Fernhalten aller die Gemeinschaft bedrohenden Gefahren. Allerdings wird er auch, wie Beispiele aus dem Alten Orient und aus China zeigen, für jedes gemeinsame Unglück verantwortlich gemacht. Schwache oder kranke Herrscher wurden bei manchen Stämmen rituell ermordet. Weil er sich über die gewöhnlichen Bedingungen des Menschlichen erhoben hat, schreibt man ihm auch als erstem die persönliche Unsterblichkeit zu wie z. B. in Ägypten, wo er anfangs auch der einzige ist, der die Mittel besitzt, sich diese Unsterblichkeit durch den Grabaufwand zu sichern, den man dafür für notwendig hielt.

Für den Bestand der Gemeinschaft spielt der Staat in der Tat eine bedeutende Rolle, und die politische Geschichte ist darum auch immer für sehr wichtig gehalten worden; ja, man war oft versucht, in ihr die Geschichte schlechthin zu sehen. Hegel läßt den Staat gleichsam zur Substanz aller in ihm beschlossenen Gemeinschaften werden, weswegen er von ihm sagen kann, was nur von der Gemeinschaft, und auch von ihr nicht unbeschränkt gilt: «Im Staat allein hat der Mensch vernünftige Existenz» und: «Alles, was der Mensch ist, verdankt er dem Staat»⁶.

Der Staat schafft nämlich den äußeren Raum der Freiheit für die Selbstverwirklichung. Er hält Ordnung im Innern und zwingt den Einzelnen, alles das zu lassen, was das Zusammenleben und -wirken allzusehr stören würde oder es gar unmöglich machte. Er hält ihn auch an, wenn nötig wiederum durch Zwang, seinen Anteil an den Aufgaben der Gemeinschaft zu erfüllen. Er drängt die Selbstsucht des Einzelnen, die in der Gemeinschaft nicht verschwindet, auf das für das Zusammenleben erträgliche Maß zurück. Nach außen wehrt er jeden feindlichen Eingriff in den so geschaffenen Raum der Ordnung ab und sichert den für die Kulturarbeit unerläßlichen Frieden.

Die ersten Staaten waren allerdings nicht nur Staaten. Sie waren zugleich religiöse Kultus-, Kultur- und Wirtschaftsgemeinschaften. Alles lief noch beim Tempelfürsten, der zugleich Oberpriester der Stadtgottheit war, zusammen. Aber langsam trennten sich die einzelnen Gebiete. Jedoch blieb der Staat der zusammenfassende Faktor, der sie alle auf einander abstimmte und ihr Zusammenleben ermöglichte. Dabei liegt die eigentliche Kulturinitiative bei den

andern Bereichen; beim Staat nur, insoweit er noch ihre Aufgaben mitübernommen hat.

Obschon dem Staat nicht die Initiative auf allen Gebieten zusteht, so vollzieht sich doch das kulturelle und geschichtliche Leben, sobald es eine gewisse Höhe erreicht hat, innerhalb des Raumes, den er frei hält, und innerhalb der Ordnung, die er verbürgt. Das erklärt in etwa die Rolle, die Hegel dem Staate zusprach. In diesem Sinne auch kann man mit Plessner⁷ das menschliche Leben als politisch erklären. Politisch ist es aber vor allem in dem Sinn, daß es sich als dauernde Auseinandersetzung mit den Mitmenschen vollzieht, als Leben in der Gemeinschaft, wenn auch der Einzelne mehr ist als nur Glied der Gemeinschaft und es nur dadurch sein kann, daß er darin nicht einfach aufgeht.

Aus dem Bisherigen ergibt sich der Sinn der Gemeinschaft und der staatlichen Organisation. Sie entsteht aus dem Selbstsein, aus der geistigen Überlegenheit des Menschen, die allein die Kräfte der Natur zu einem menschlichen Werk zusammenbinden kann; denn von sich aus gehen sie, von den menschlichen Zielsetzungen aus gesehen, in alle möglichen Richtungen auseinander. Das Gleiche gilt auch von den Wünschen und Absichten der einzelnen Menschen. Wenn die frühen Kosmogonien die Welt aus dem Chaos entstehen lassen, so spiegelt dies in einem gewissen Sinn das Zustandekommen der menschlichen Welt; für das frühe Denken fallen Welt an sich und menschliche Welt ja noch ganz zusammen.

Allerdings liegt der Anfang und der Ursprung immer bei Einzelnen. Die Gemeinschaft als solche kann weder denken noch wollen. Sie besitzt kein Akzentrum. Immer müssen Einzelne an ihrer Stelle und in ihrem Namen handeln. All ihre Kraft liegt in den Einzelnen, in deren Mitsein und Ansprechbarkeit. Sie hat auch kein Bewußtsein von sich selbst. Von ihr wissen nur die Einzelnen; aber ihr Wissen ist mehr noch als bei der Selbst- und der Fremderkenntnis Einzelner immer unvollkommen. Darum kann auch niemand den objektiven Geist vollkommen beherrschen und lenken⁸. Die Anstöße kommen von allen Seiten und sind von sehr verschiedener Stärke. Die Wirkung geschichtlicher Taten ist auch aus diesem Grund nicht vorherzusehen; selten werden die Erwartungen ihrer Urheber voll erfüllt. Andere Ursachen greifen verändernd ein. Allerdings bewirkt die Übereinstimmung in den grundlegenden Haltungen, daß diese in ungefähr die gleiche Richtung gehen. Nur so wird die Selbstgleichheit einer Gemeinschaft in Raum und Zeit gewahrt. Aber es ist klar, daß sie mit einer Vielheit von Ansichten und Interessen zusammengehen kann, die ein Individuum sprengen würden. Im gleichen Geschmack⁹, in der Übereinstimmung des Stils in Kunst und Leben wird diese Gleichheit mit sich selbst am leichtesten faßbar. Ägyptische, semitische und

griechische Kunst zeigen eine Eigenart, die nicht leicht mit andern zu verwechseln ist. Diese Stileinheit wird ein geübtes Auge auch auf den andern Lebensgebieten entdecken, obschon es oft schwer wird, sie exakt zu fassen. Denn an den Rändern verfließen die Unterschiede. Und das sichtbar zutage Tretende ist der Ausfluß von Unsichtbar-Ungegenständlichem.

In Bewegung gehalten wird die Geistigkeit einer Gemeinschaft dadurch, daß der Einzelne nicht einfach in ihr aufgeht; sie änderte sich sonst so wenig wie eine Herde von Tieren. Immer übersteigen die freien Akte die Zeit und ihren Geist und bringen diesen in Bewegung. Dieser Überstieg ist beim Durchschnitt sehr klein, im einzelnen nicht zu fassen, aber in seiner Gesamtheit doch geschichtsmächtig. Noch mehr sind dies natürlich die großen Anstöße, die von den außergewöhnlichen, den großen Menschen herrühren. Gerade bei diesen wird es handgreiflich, daß das Verhältnis von Gemeinschaft und Einzelmensch nicht das ist, wie es zwischen einem Organismus und seinen Organen oder zwischen Herde und Einzeltier herrscht. Die Gemeinschaft ist keine eigene Substanz; ihre Substantialität besteht in der Gemeinschaftlichkeit der Einzelsubstanzen durch deren Offenheit und Ansprechbarkeit. Nicht der objektive Geist noch die Ideen bewegen sich aus sich und durch eigene Kraft; es sind ihre Träger und Trägergruppen, die sich verändern und durch die Folge der Geschlechter dauernd ablösen. Das hindert nicht, daß der Einfluß der Gemeinschaften und ihres jeweiligen Geistes sehr tiefgehend ist; niemand kann sich ihm entziehen, noch lassen sich Bereiche aufzeigen, die diesem Einfluß entgehen. Alle menschlichen Bereiche sind zugleich, aber in verschiedenem Grade, vom Gemeinschaftsgeist und von der Einzelhaftigkeit des Einzelnen geprägt. Die Sprache zeigt auch hier wiederum dieses Verhältnis am deutlichsten. Aber man versteht, daß der Einfluß des objektiven Geistes so überwältigend erscheinen kann, daß man ihn zum selbständigen Träger und zur unabhängigen Kraft der Entwicklung machte, ihn und damit die Geschichtlichkeit verabsolutierte und den Einzelnen jede Selbständigkeit und jedes Selbstsein absprach. Wir werden uns weiter unten mit diesen Systemen beschäftigen.

Der objektive Geist ist also wie die Gemeinschaft, die ihn trägt, gleichsam ein Netz von Beziehungen, das in den einzelnen Gliedern sein Sein und seine Festigkeit hat. Jedes Tun dieser Glieder ändert dieses Netz, aber meist nur in äußerst geringem Maße. Anders ist es mit den Ansichten und Taten, die sich bedeutend über das Hergebrachte erheben. Da sie aus diesem entspringen und mit ihm verbunden bleiben, müssen sie gleichsam das ganze Netz der Gemeinsamkeit nach sich ziehen zu der Höhe, die sie vor allen andern erreicht haben. Die Einzelnen müssen dazu gebracht werden, das Neue zu übernehmen und die Folgen daraus zu ziehen.

Es ist nur natürlich, daß eine solche Zumutung größtem Widerstand begegnet. Die Trägheit, die dem Naturhaften entstammt, wehrt sich gegen die geforderte Anstrengung sowohl des Erkennens wie auch des Tuns. Darum braucht das Neue Zeit, um sich gegen die Widerstände durchzusetzen und die Mitmenschen zur eigenen Weise des Sehens und des Handelns weiterzuführen. Es ist dies der Preis, der dafür gezahlt werden muß, daß die Aufnahme in die Gemeinschaft dem Neuen eine weite und dauernde Wirkung sichert. Das Neue muß darum meist einen Kampf bestehen, der um so schwerer wird, je größer die Forderungen sind, die durch es an den Einzelnen ergehen. Der Ausgang des Kampfes ist dabei am Anfang in keiner Weise sicher. Auch erlebt der Urheber des Neuen dessen Sieg sehr oft nicht mehr. In diesem Kampf kommen beide Seiten zur Wirkung, der große Einzelne und die Gemeinschaft. Und das Ergebnis ist ihr gemeinsames Werk, wobei allerdings die Ursprunghaftigkeit dem großen Einzelnen zufällt.

Das Neue muß jedoch, indem es angenommen wird, in die Geistigkeit der Einzelnen eingehen. Dabei erleidet es zum mindesten leichte Veränderungen. Es hängt dabei von der geistigen Mächtigkeit des Neuen ab, ob es sich im Wesentlichen erhält und durchsetzt, oder ob es durch den Eingang in die Geschichte zu etwas wird, was mit dem Ursprung wenig mehr gemein hat. Je mächtiger die Geistigkeit des Neuen ist, um so weniger wird sich auch seine Wirkung auf einen einzelnen Bereich beschränken, sondern sich über die ganze Gemeinschaft ausdehnen und ihren Stil ändern. In der Gleichheit der ursprünglichen Richtung durch alle Veränderungen hindurch, die mit der allgemeinen Aufnahme verbunden sind, besteht die Selbstgleichheit der Gemeinschaft, nicht, wie Hegel meinte, in einer eigenen Substantialität.

Mit diesen Wesensverhältnissen ist es auch verbunden, daß der Erfolg einer Idee oder eines Unternehmens vielfach bedingt ist. Die Zeit muß dafür reif sein, die Mittel müssen zur Verfügung stehen. Was nicht aufgenommen wird, hat keine Wirkung. Aber deswegen hängt nicht alles ausschließlich von diesen Bedingungen ab. Die geistige Tat, die neue Idee wirken auch auf ihre Zeit und ändern den bisherigen Zustand. Sie machen die bisherige Welt aufnahmefähig für das Neue und tragen so dazu bei, daß die Bedingungen für den Erfolg erst geschaffen werden. Wie sie anderseits aus dem Entgegenkommen, aus der günstigen Lage ihren Vorteil ziehen. Es ist wohl in den seltensten Fällen mit Klarheit und Sicherheit auszumachen, wie groß der beiderseitige Anteil jeweils war. Denn beide vereinen sich zu einem und demselben Geschehen. Was heute scheitert, kann morgen wieder aufgenommen werden. Die Umstände schaffen den großen Mann nicht; aber er benötigt sie zu seinem Wirken, und er ist wirklich groß, wenn er die Umstände für seine Ideen zu

gestalten vermag. Der Anstoß, der eigentliche Ursprung und die Neuheit entspringen aber dem Geist und nur ihm.

Wenn eine neue Lösung der Not der Zeit entgegenkommt, dann wird sie, wenn vielleicht auch erst nach anfänglichen Widerständen, von den vielen aufgenommen; denn sie wird als Befreiung und Bereicherung des Lebens empfunden. Sie kann den Lauf der Menschheitsgeschichte in auffallender und bedeutender Weise verändern; nach ihr ist die Welt anders. Die Antwort wendet zugleich eine besondere, aber von allen allgemein verspürte Not und wirkt durch die Zeiten hindurch, weil sie der einmaligen Lage genau angepaßt war. Je genauer die Entsprechung zur einmaligen Lage, je einmaliger, um so vorbildlicher und wirksamer wird die Lösung für die kommenden Zeiten, um so mächtiger spricht sie sie an. Einmaligkeit und Allgemeingültigkeit widersprechen sich hier nicht.

Es ist kein Zufall, wenn die Geschichtswissenschaft sich vor allem solchen Lösungen zuwendet¹⁰. Gewiß wirkt auch der Zwang, sich zu beschränken; man kann nicht alles erforschen und darstellen. Aber diese Lösungen sind die wichtigsten; spiegelt sich doch in ihnen weithin sichtbar der Sieg der geistigen Macht über die Notwendigkeit des Naturhaften. Der Mensch vermag durch sie mehr Mensch zu sein. Ihre Wirkung vermag Jahrhunderte zu überdauern; die Erfindungen der vorgeschichtlichen Zeit kommen zum Teil noch heute uns unmittelbar zugute.

Die Gemeinschaft vollbringt also das große Werk der Bewahrung der Kultur. Sobald diese über ein gewisses Maß hinausgeschritten ist, vermag der Einzelne oder die Familie nicht mehr das Gesamt der Errungenschaften weiterzugeben. Das verhindert schon die Aufteilung der Rollen innerhalb der Gemeinschaft. Deswegen ist die Gemeinschaft auch die vorzüglichste Trägerin der Geschichte. Kultur lebt als Ganzes in ihr und durch sie. Sie selbst aber besteht durch den Beitrag und die Zusammenarbeit aller Einzelnen; und diese wird, wie schon gesagt, gewährleistet durch die Verbindung im Geistigen. Durch sie findet sich der Einzelne in den andern wieder; sein Sein ist gleichsam in Raum und Zeit erweitert und die strenge Bindung daran ist so überwunden¹¹.

Die bis zu einem gewissen Grade berechtigte Ineinssetzung des Einzelnen mit seiner Gemeinschaft bringt es mit sich, daß er in ihr wie in seinem eigenen Sein betroffen werden kann, daß er an ihren Leiden ebenso teilnimmt wie an ihren Erfolgen. Ja, die Erfolge und Vorzüge sind in einem gewissen Sinn seine eigenen. Von da aus ist dann auch eine übertriebene Ineinssetzung möglich. Allerdings bezieht sie sich meist nur auf die wirklichen oder vermeintlichen Vorzüge und Leistungen, während man bei den Fremden nur deren Versagen und Fehler sieht. Eine solche übertriebene Ineinssetzung mit der

eigenen Gemeinschaft kann zum Ersatz werden für die fehlenden eigenen Leistungen und das eigene Versagen überdecken; man braucht vor sich selbst nicht als unfähig oder bloß mittelmäßig dazustehen. Gruppenstolz und Gruppenegoismus, Kastengeist und Chauvinismus haben hier ihren Ursprung. Sie bedeuten natürlich eine Verlegung des eigenen Selbst in andere und damit eine Selbstentfremdung.

Die Gemeinschaft umfaßt den ganzen Umkreis des menschlichen Lebens. Innerhalb desselben heben sich die einzelnen Bereiche ab wie Religion, Kunst, Wissenschaft, Politik, Wirtschaft. Sie entsprechen Mächten und Notwendigkeiten, die sich bei allen Menschen finden und die sich je und je einen eigenen Ausdruck geben. Innerhalb dieser Bereiche entstehen dann wiederum besondere Auffassungen, Gestaltungen und Einsichten, die viele Menschen erfassen und in ihren Bann ziehen und sie prägen. Sie werden dadurch zu geschichtlichen Mächten. Sie setzen sich ähnlich wie die Gemeinschaften mit einer gewissen Selbständigkeit durch und haben ihre eigene Geschichte.

Hegel hat diesen Wirkungseinheiten eine eigene Substanz oder vielmehr substantielle Teilnahme am Absoluten Geist zugeschrieben, in denen dieser sich in der Geschichte darstelle und wirksam werde. Diese Substanz erhält sich nach ihm im Wechsel der äußerern Erscheinung. Aber selbst diese hielt er nicht für zufällig; sie sollte sich aus dem innern Gesetz der Substanz jeweils ergeben, was bei der Zugehörigkeit der ganzen Wirklichkeit zum Absoluten Geist, aber auch nur unter dieser Voraussetzung, auch folgerichtig gedacht ist. Hegel nannte diese Einheiten, wohl unter dem Einfluß des Sprachgebrauchs bei Kant, Ideen; dabei mag aber auch die Lehre Platos von den Ideen als den eigentlichen und geistigen Urbildern und Ursachen der Wirklichkeit mitklingen.

Solche geistige Einheiten von großer Wirkungsmacht gibt es in der Geschichte tatsächlich. Es ist aber unnötig, ihnen eine eigene Substantialität zuzuschreiben. Sie besitzen die gleiche Seinsweise wie die Gemeinschaft und der objektive Geist. Ihre Mächtigkeit liegt im Mitsein, in der Ansprechbarkeit der einzelnen Menschen, in ihrer gleichen psychischen Gestimmtheit, die sie für gewisse Seiten der Wirklichkeit in besonderer Weise zugänglich macht. Hegel hat die Kollektivbegriffe der Geschichte ebenso versubstantialisiert wie Plato die Allgemeinbegriffe.

Es ist auch nicht anzunehmen, daß sich die äußeren Formen solcher Ideen rein aus der eigenen Geistigkeit ergeben, so sehr natürlich diese dabei von Gewicht ist. Die Vielheit der in der Geschichte mächtigen Ursachen wirkt auch auf sie ein und gestaltet sie mit. Je stärker eine geschichtliche Strömung im eigentlich Menschlichen gegründet ist, um so länger kann ihre Lebensdauer sein und um so mächtiger wird sie auf die Geschichte einwirken können.

DIE VERABSOLUTIERUNG DER GESCHICHTLICHKEIT

Es hat sich im vorigen Kapitel gezeigt, daß die Eigenschaften, die der objektive Geist besitzt, leicht den Anschein erwecken können, als sei er der Ursprung aller Wirklichkeit, ja, das Göttliche und Absolute selbst. Schon Hegel, der den objektiven Geist philosophisch entdeckte, sah in ihm eine jeweils besondere geschichtliche Gestalt des Absoluten Geistes, der die eigentliche Wirklichkeit und der Träger des geschichtlichen Geschehens ist. Dieser Absolute Geist ist die in allen einzelnen Staaten wirkende geistige Macht. Denn er erscheint in der Geschichte immer in besonderen Gestalten, in einzelnen und staatlich verfaßten Völkern. «Der Volksgeist ist zugleich wesentlich ein besonderer, zugleich nichts als der absolute allgemeine Geist –, denn er ist Einer. Der *Weltgeist* ist der Geist der Welt, wie er sich im menschlichen Bewußtsein expliziert; die Menschen verhalten sich zu diesem als Einzelne zu dem Ganzen, das ihre Substanz ist. Und dieser Weltgeist ist gemäß dem göttlichen Geiste, welcher der absolute Geist ist. Insofern Gott allgegenwärtig ist, ist er bei jedem Menschen, erscheint im Bewußtsein eines jeden; und dies ist der Weltgeist. Der besondere Geist eines besonderen Volkes kann untergehen; aber er ist ein Glied in der Kette des Ganges des Weltgeistes, und dieser allgemeine Geist kann nicht untergehen. Der Volksgeist ist so der allgemeine Geist in einer besonderen Gestaltung, über die er an sich erhaben ist, die er aber hat, insofern er existiert: mit dem Dasein, mit der Existenz tritt die Besonderheit ein. Die Besonderheit des Volksgeistes besteht in der Art und Weise seines Bewußtseins, das er sich über den Geist macht¹.» Ein einzelnes Volk ist dabei jeweils das eigentliche Werkzeug des Geistes, durch das der Fortschritt der Geschichte vorangetrieben wird, das also im vollen Sinne Wirklichkeit besitzt. Der Übergang von einem Volk zum andern vollzieht sich nach einem einsichtigen Gesetz, was darzulegen die Aufgabe der *Philosophie der Geschichte* war.

Die Volksgeister sind geistige Substanzen und Individuen. «Der Staat ist die *selbstbewußte* sittliche Substanz².» «Das Wesen des Staates ist das an und für sich Allgemeine, das Vernünftige des Willens, aber als sich wissend und betätigend schlechthin Subjektivität und als Wirklichkeit ein Individuum³.» Durch diese Substantialität ist innerhalb des Staates alles bestimmt, Religion, Wissenschaft, Kunst, Recht und Sitte. Sie bilden eine geistige Einheit und besitzen infolgedessen auch den gleichen Stil: das Ziel des Geistes ist jeweils, «daß er eine geistige Welt hervorbringe, die dem Begriffe seiner selbst gemäß

ist, seine Wahrheit vollbringe, verwirkliche, daß Religion, Staat so von ihm produziert werden, daß er seinem Begriffe gemäß, daß er sein in der Wahrheit oder die Idee seiner selbst sei –, ... so ist das allgemeine Ziel des Geistes und der Geschichte gefaßt; und wie der Keim die ganze Natur des Baumes, den Geschmack, die Form der Früchte in sich trägt, so enthalten auch schon die ersten Spuren des Geistes virtualiter die ganze Geschichte⁴.» Daraus ergibt sich: «Dieser Geist eines Volkes ist ein *bestimmter* Geist, und, wie soeben gesagt, auch nach der geschichtlichen Stufe seiner Entwicklung bestimmt.» «Er ist eine Individualität, die in ihrer Wesentlichkeit, als das Wesen, als der Gott, vorgestellt, verehrt und genossen wird, in der *Religion* –, als Bild und Anschauung dargestellt wird, in der *Kunst* –, und im Gedanken erkannt und begriffen wird, in der *Philosophie*. Um der ursprünglichen Dieseligkeit ihrer Substanz, ihres Inhalts und Gegenstandes willen sind die Gestaltungen in unzertrennlicher Einheit mit dem Geiste des Staates; nur mit dieser Religion kann diese Staatsform vorhanden sein, sowie in diesem Staate nur diese Philosophie und diese Kunst⁵.»

Damit wird die jeweilige Form der Religion und der Philosophie relativ auf den Volksgeist. Und da alle Volksgeister Gestalten des einen absoluten Geistes sind, so besitzen sie in gleicher Weise Wahrheit. Sie sind zugleich wahr als dessen Gestalt und unwahr als diese besondere Gestalt. Denn «das Wahre ist das Ganze⁶»; aber dieses Ganze existiert nie, sondern immer nur in besonderen Gestalten. Ihre Wahrheit ist demnach nur wahr für ihre Zeit und für diese Stelle der Entfaltung des Absoluten Geistes.

Damit hat Hegel die Voraussetzungen für den Historismus geschaffen. Bei ihm kam dieser allerdings noch nicht zum Durchbruch. Denn er setzte ja voraus, daß die eigentlich treibende Kraft und die innerste Wirklichkeit der Geschichte Geist sei, und daß der Gang der Weltgeschichte somit nach einem geistigen, vernünftigen Gesetz voranschreite, das die Philosophie entdecken und dessen Durchführung in der Geschichte sie nachweisen könne. Damit war ein fester Bezug der einzelnen Gestalt zum Ganzen gegeben, wenn dieses als solches sich auch nie zeigte. Er sagt von der Geschichtsphilosophie: «Der einzige Gedanke, den sie mitbringt, ist aber der einfache Gedanke der *Vernunft*, daß die Vernunft die Welt beherrscht, daß es also auch in der Weltgeschichte vernünftig zugegangen ist. Diese Überzeugung und Einsicht ist eine *Voraussetzung* in Ansehung der Geschichte als solcher überhaupt. In der Philosophie selbst ist dies keine Voraussetzung; in ihr wird es durch die spekulative Erkenntnis *erwiesen*, daß die Vernunft, – ..., – die *Substanz*, wie die unendliche Macht, sich selbst der *unendliche Stoff* alles natürlichen und geistigen Lebens, wie die *unendliche Form*, die Betätigung dieses Inhalts ist⁷.»

Die andere Folgerung des Historismus, daß der Einzelne nichts ist als das Ergebnis seiner Zeit und daß er nicht über sie hinaus kann, hat schon Hegel gezogen. Selbst die schöpferischen Menschen, die großen Männer, sind nach ihm nur Werkzeuge des Absoluten Geistes, der sie zur Selbstentwicklung gebraucht und dann 'wegwirft, wobei er sie durch die «List der Vernunft»⁸ dazu bringt, die Ziele des Absoluten Geistes zu verfolgen, während sie meinen, für die eigenen Absichten zu arbeiten.

Die Lehre von den Volksgeistern kam der Romantik sehr entgegen. Aber an eine die Weltgeschichte durchgehend bestimmende Vernunft vermochte man bald nicht mehr zu glauben. Um seine Lehre von der «Einsicht, zu der die Philosophie verhelfen soll, daß die wirkliche Welt ist, wie sie sein soll⁹», durchführen zu können, mußte bereits Hegel zwischen dem «Allgemeinen», das allein die Philosophie der Geschichte interessiert, und den «einzelnen Situationen» unterscheiden, wobei aber das System bestimmte, zu welcher Klasse das Einzelne gehörte.

Das andere Weltempfinden kam in der Spätphilosophie Schellings zum Ausdruck. Nicht der Geist als Erkenntnis, sondern als Wollen ist das Absolute: «Es gibt in der letzten und höchsten Instanz gar kein anderes Sein als Wollen. Wollen ist Ursein, und auf dieses allein passen alle Prädikate desselben: Grundlosigkeit, Ewigkeit, Unabhängigkeit von der Zeit, Selbstbejahung¹⁰.» Im Anschluß an Jakob Böhme betont Schelling den dunkeln Grund in Gott, das, was in ihm nicht Er selbst ist, «die Sehnsucht, die das Ewige empfindet, sich selbst zu gebären. Sie ist nicht das Eine selbst, aber doch mit ihm gleich ewig¹¹»; es ist Wille, in dem kein Verstand ist, Begierde. Aller Ordnung in der Welt liegt ein gebändigtes Regellooses zugrunde, «die unergreifliche Basis der Realität, der nie aufgehende Rest, das, was sich mit der größten Anstrengung nicht in Verstand auflösen läßt, sondern ewig im Grunde bleibt. Aus diesem Verstandlosen ist im eigentlichen Sinne der Verstand geboren. Ohne dies vorausgehende Dunkel gibt es keine Realität der Kreatur; Finsternis ist ihr notwendiges Erbteil». «Alle Geburt ist Geburt aus Dunkel ans Licht»; «aus dem Dunkel des Verstandlosen (aus Gefühl, Sehnsucht, der herrlichen Mutter der Erkenntnis) erwachsen erst die lichten Gedanken»¹², die also nicht mehr das Ursprüngliche sind. Die Schöpfung entstand aus dem Auseinandergehen, aus der Verselbständigung der Potenzen, der Momente des Wollens, die in Gott geeint waren. Darum herrscht hier Kampf und Streit. «Alles, was wird, kann nur im Unmut werden, und wie Angst die Grundempfindung jedes lebenden Geschöpfs, so ist alles, was lebt, nur im heftigen Streit empfangen und geboren¹³.»

Trotzdem, das ist das Erbe des Idealismus, vollzieht sich das Ringen der Potenzen nicht willkürlich, sondern nach einem Gesetz, das Schelling aus dem

menschlichen Leben auf das Absolute übertragen hat. Das Ringen, die ewige Rückkehr der getrennten Potenzen zur ursprünglichen Einheit ist die Geschichte. Wie bei Hegel bezieht sich dieses Gesetz nicht auf die Individuen, sondern auf die Völker. Durch ihre Stellung im Prozeß ist zunächst ihre Religion bestimmt, und dann auch alles übrige wie Recht, Sitte und Sprache. In seiner *Philosophie der Mythologie und der Offenbarung* hat Schelling diese notwendige Entwicklung dargestellt. Er ist dadurch der Wegbereiter sowohl der Lebensphilosophie wie der Existentialphilosophie geworden. Das Dunkle, Böse, ja Dämonische in der Geschichte, das bei Hegel sein Gewicht verlor und zum bloßen Übergang und zur notwendigen Stufe für die Entfaltung des Absoluten Geistes geworden war, kommt wieder in seiner ganzen Furchtbarkeit zur Geltung. Man sah andere als nur geistige Mächte am Werk. Ja man glaubte, daß diese sogar in der Übermacht wären.

Diesem Lebensgefühl gibt Dilthey Ausdruck: «Die heutige Analyse der menschlichen Existenz erfüllt uns alle mit dem Gefühl der Gebrechlichkeit, der Macht des dunklen Triebes, des Leidens an den Dunkelheiten und den Illusionen, der Endlichkeit in allem, was Leben ist, ... So können wir den objektiven Geist nicht aus der Vernunft verstehen¹⁴.»

Die eigentlich treibende Kraft in der Geschichte und in der Formung des objektiven Geistes konnte nicht mehr der Geist sein. Dilthey nannte den Grund, aus dem alles emporsteigt, das Leben. Es wird im Erlebnis erfahren, also im Psychisch-Emotionalen. Entsprechend muß auch dieses Leben psychisch-emotionaler Natur sein. Während bei Hegel das Begriffliche die unmittelbare Fassung und Darstellung der Wirklichkeit sein konnte, so ist das nun nicht mehr möglich. Die Begrifflichkeit ist nur eine Übersetzung des Erlebnisses, das als solches von ihr völlig verschieden ist. Die Erkenntnis gibt die Wirklichkeit nicht wieder. Sie ist nicht an ihr ausgerichtet. Nach der Erkenntnistheorie Diltheys wäre dies gar nicht möglich. Denn wir erkennen nur uns selbst; die Erlebnisse sind auf den Einzelnen beschränkt und lassen sich streng genommen nicht mitteilen, außer durch eine Übersetzung ins Begriffliche. Am besten stellt die Kunst die verborgene Einstellung einer Zeit dar. «In der Regel entwickelt sich der Gehalt einer neuen Epoche zunächst in der bildlichen Anschauung der Künstler¹⁵.» Ist doch die Kunst wesentlich eine Vergegenständlichung der gemeinsamen Gestimmtheit in Bild und Wort. Aus dieser Gestimmtheit sind die einzelnen Werke und Auffassungen einer Zeit zu verstehen. Allerdings hat Dilthey, dank der Vieldeutigkeit des Ausdrucks «Leben», als Historiker nicht nur die Gestimmtheit, sondern auch die treibenden geistigen Kräfte herauszuspüren und darzustellen verstanden. Nach seiner Theorie dürfte das eigentlich nicht möglich sein. In der Geschichte müßten die vergangenen Zeiten nicht so erscheinen, wie sie waren, sondern nur, wie sie

durch die jetzige Gestimmtheit hindurch gesehen werden. Wo aber ein Historiker nur dies tut und insoweit er dies tut, hat er tatsächlich versagt.

Jedenfalls gibt es nach Dilthey keine absolut und allzeit geltende Wahrheiten und Werte mehr. Alles ist bestimmt durch den jeweiligen Zeitgeist. «Jede Weltanschauung ist historisch bedingt, sonach begrenzt, relativ.» «So bringen verschiedene Klimate und Lebensbedingungen auch die Verschiedenheit menschlicher Weltanschauungen und Ideale in den Religionen, der Kunst und der Philosophie hervor, welche sich nicht wie Wahrheit und Irrtum zueinander verhalten.» – «Vor dem Blick, der die Erde und alle Vergangenheiten umspannt, schwindet die absolute Gültigkeit irgendeiner einzelnen Form von Leben, Verfassung, Religion oder Philosophie¹⁶». Der Typus Mensch löst sich auf. Es gibt als Wahrheit nicht einmal mehr das gewiß unerschöpfbare Ganze. Denn die Weltgeschichte schreitet nicht nach einem vernünftigen Gesetz voran. Der Sinn der Geschichte als Wissenschaft besteht also nicht darin, dieses Gesetz aus dem Verlauf der Geschichte sichtbar zu machen. Sie soll vielmehr die Vorläufigkeit aller Wahrheiten und Anschauungen aufzeigen und den Menschen dadurch frei machen¹⁷. Die feste menschliche Natur hat sich als eine Täuschung herausgestellt. Der Mensch ist in jeder Zeit das Ergebnis der Lebendigkeit. Darum kann auch nur die Geschichte über ihn Auskunft geben: «Was der Mensch sei, das erfährt er ja doch nicht durch Grübeleien über sich, auch nicht durch psychologische Experimente, sondern durch die Geschichte¹⁸.»

Aber diese Auflösung der absolut geltenden Wahrheit muß nicht notwendig befreiend wirken. Sie kann auch quälende Zweifel an der Möglichkeit der Geschichte als Wissenschaft, an der Geltung der grundlegenden Gesetze und Rechte, ja, an dem Sinn des Lebens aufkommen lassen. Mit diesen Fragen hat sich Troeltsch in seinen Werken befaßt. Vergebens suchte er nach einem festen Punkt, auf den er den unaufhaltsamen Strom des Geschehens beziehen und die Wahrheit der Anschauungen einer Zeit bemessen konnte. In der Geschichte ist nichts fest. So versuchte er die Wahrheit der Geschichte darin zu sehen, daß jede Zeit sie auf sich selbst als ihre Vorstufen beziehe. Jede historisch denkende Zeit müsse «von ihrem Standort aus die Sinneinheit des Ganzen als ihren eigenen Standpunkt einschließend oder auf ihn abzielend deuten»¹⁹. Diese oft naiv herrschende Auffassung, die in der eigenen Zeit den Höhepunkt der Weltgeschichte erblickt, kann aber aus dem historischen Relativismus nicht herausführen. Darum wollte dann Troeltsch den Sinn der Geschichte darin finden, daß man sich in die Richtung ihres Voranschreitens stelle; dann könne man alles in bezug auf diese Richtung beurteilen. Aber kann der Mensch die Richtung des Geschehens kennen? Gibt es überhaupt eine solche? Geht diese Richtung auf das Gute und Bessere zu? Sind nicht auch

jene irrationalen Mächte dabei treibend, die bisher die Geschichte wenigstens mitgeformt haben? Auf alle diese Fragen wußte Troeltsch keine Antwort. Und für den Historismus gibt es auch keine, was Dilthey klar gesehen hat.

Zu ähnlichen Folgerungen wie Dilthey und unter seinem Einfluß kommt Helmuth Plessner. Der Mensch ist die Quelle seiner Weltanschauung mit ihren Kategorien und Gesetzen. Auch was er bisher als eine Wirklichkeit angesehen hat, die unabhängig von ihm über ihm steht, erweist sich als sein Geschöpf. Darum ist die jeweilige Welt geschichtlich bestimmt. Als Festes bleibt nur noch die Unergründlichkeit des Menschen. Diese Erkenntnis ruft wohl das Gefühl der Befreiung hervor, aber auch des Grauens vor dem, was aus diesem Abgrund alles emporsteigen kann. «In der Anerkennung der Verbindlichkeit des Unergründlichen wird also der zeitliche Hervorgang des Un- und Überzeitlichen, des Geistes, entdeckt oder die geistige Welt, das Jenseits des vergänglichen Menschen, als sein eigenes Jenseits ihm zurückgegeben. So nimmt sich der Mensch – und damit findet er sich heute als Mensch – Gott und Natur, Recht und Sitte, Kunst und Wissenschaft als die seiner Macht entsprungenen Wirklichkeits-, Wert- und Kategoriensysteme wieder zurück, indem er sie ‚versteht‘²⁰.» «In dieser Rücknahme der über- und außermenschlichen Forderungen religiöser, ethischer, juristischer, künstlerischer, wissenschaftlicher Wirklichkeiten in den Machtbereich schöpferischer Subjektivität, die sich an sie verlieren kann, weil sie produktiv-selbstvergessen sie ins Dasein und in Geltung gesetzt hat, liegt das Prinzip der Relativierung aller außerzeitlichen Sinnsphären einer Kultur auf den Menschen als ihre Quelle im Horizont der Geschichte²¹.» Angefangen hat diese Bewegung mit dem Idealismus: «Die Geschichte des Idealismus ist nichts anderes als die Geschichte der allmählichen Entdeckung menschlicher Selbstmacht unter der noch nachwirkenden und maßgebenden Vorstellung eines Absoluten bzw. einer absoluten Ordnung und Garantie der Wirklichkeit²².» Allerdings muß Plessner gestehen: «Daß der Mensch sich als Urheber der ihm entgegenstehenden Transzendenzien verborgen bleiben konnte, läßt sich geschichtlich und philosophisch nicht begreifen²³.» Liegt der Grund dafür nicht vielleicht darin, daß der Mensch eben doch nicht ihr Urheber in diesem radikalen Sinn ist? Daß wohl die Möglichkeit der Erkenntnis wie auch die Sicht, in der ihm die Wirklichkeit begegnet, geschichtlich bedingt sind, nicht aber diese Wirklichkeiten selbst?

Heidegger geht in dieser Linie noch weiter. Er denkt die Geschichtlichkeit noch eindringlicher als Dilthey, dessen Motive wie auch einzelne Hegels er wieder aufnimmt, zu Ende. Auch für ihn ist die innerste Macht der Wirklichkeit nicht das Geistige, sondern die Befindlichkeit, die Gestimmtheit. Sie läßt die Welt so sehen, wie sie in einer Zeit und in ihr den Einzelnen begegnet.

Schon in *Sein und Zeit* heißt es: Die Befindlichkeit «ist eine existenziale Grundart der gleichursprünglichen Erschlossenheit von Welt, Mitdasein und Existenz, weil diese selbst wesentlich In-der-Welt-sein ist.» – «Wir müssen in der Tat ontologisch grundsätzlich die primäre Entdeckung der Welt der ‚bloßen Stimmung‘ überlassen²⁴.» Das Ansich erfassen wir nicht; es hat gar keinen Sinn, davon zu sprechen: «Wie lange wollen wir noch meinen, es gäbe da zunächst eine Natur an sich und eine Landschaft für sich, die dann mit Hilfe von ‚poetischen Erlebnissen‘ mythisch gefärbt werde? Wie lange noch sperren wir uns, das Seiende als seiend zu erfahren?²⁵» Ebenfalls in *Sein und Zeit* wurden die Dinge nur als Zeuge erfaßt, also in ihrem Bezug zum Menschen, als Kulturdinge. «Ein Ring z. B., der ‚überreicht‘ und ‚getragen‘ wird, erleidet in diesem [sc. zeughaften] Sein nicht einfach Ortsveränderungen²⁶.» Das uns Zugängliche an den Dingen ist also ihr geschichtliches Sein, das allerdings in den späteren Schriften nicht mehr so ausschließlich in der Werkzeughaftigkeit gesehen wird; denn je nach der geschichtlichen Gestimmtheit sind die Seienden für uns anders. «Wenn *wir* hören, kommt nicht nur etwas zu dem hinzu, was das Ohr aufnimmt, sondern das, was das Ohr vernimmt und wie es vernimmt, wird schon durch das gestimmt und bestimmt, was *wir* hören, sei dies nur, daß wir die Meise und das Rotkehlchen und die Lerche hören. Unser Gehörorgan ist zwar eine in gewisser Hinsicht notwendige, aber niemals zureichende Bedingung für unser Hören, jenes, was das eigentlich zu-Vernehmende uns zureicht und gewährt²⁷.»

Je nach der Gestimmtheit ändert sich das Sein der Seienden. Dasselbe Schulgebäude ist etwas anderes für den Betrachter und für den Vorbeifahrenden «als für die Schüler, die drinnen sitzen, nicht etwa, weil diese es nur von innen sehen, sondern weil für sie eigentlich dieses Gebäude das ist und so ist, was und wie es ist. Das Sein solcher Gebäude kann man gleichsam riechen und man hat oft nach Jahrzehnten noch den Geruch in der Nase. Er gibt das Sein dieses Seienden viel unmittelbarer und wahrer, als es je eine Beschreibung oder Besichtigung vermitteln könnten²⁸.» Als andere Beispiele für das Vernehmen des Seins der Seienden werden angeführt das Knattern eines Motorrades, das Geräusch beim Aufliegen einer Auerhenne. «Das Portal einer frühromanischen Kirche ist Seiendes. Wie und wem offenbart sich das Sein? Dem Kunstgelehrten, der es auf einer Exkursion besichtigt und photographiert, oder dem Abt, der am Festtag mit seinen Mönchen durch das Portal zieht, oder den Kindern, die an einem Sommertag in seinem Schatten spielen?²⁹» Das Büchlein *Aus der Erfahrung des Denkens*³⁰ bringt weitere unerwartete Beispiele der Erfahrung des Seins der Seienden.

Die Bedeutsamkeit Diltheys ist demnach ausdrücklicher noch als bei diesem zum Sein der Seienden geworden. Darüber hinaus zum Ansich vordringen zu

wollen, wäre unsinnig. Wie Dilthey kennt auch Heidegger keine feste menschliche Natur; sie ist ganz geschichtlich bestimmt: «Wer der Mensch sei, das bekommen wir nicht durch eine gelehrte Definition zu wissen, sondern nur so, daß der Mensch in die Auseinandersetzung mit dem Seienden tritt, indem er es in sein Sein zu bringen versucht, d. h. in Grenze und Gestalt stellt, d. h. ein Neues (noch nicht Anwesendes) entwirft, d. h. ursprünglich dichtet, dichterisch gründet.³¹»

Ist diese Bedeutsamkeit, die das Sein der Seienden ausmacht, nun vom Einzelnen nach seinem Willen oder gar seiner Willkür gemacht oder hervorgebracht? Keineswegs. Sie wird wohl durch den Einzelnen vollzogen; aber er bestimmt die Bedeutsamkeit nicht. Das tut vielmehr jenes, das Heidegger das «Sein» oder auch wie Schelling das «Seyn» nennt, letzteres offenbar, um das, was er meint, von der bisherigen Bedeutung des Wortes zu unterscheiden, vielleicht auch, um das Geheimnisvolle, ja Mythische daran zu betonen. Was ist nun dieses Sein? «Sein‘ ist keineswegs identisch mit der Wirklichkeit oder mit dem gerade festgestellten Wirklichen. Sein ist auch keineswegs dem Nicht-mehr-sein und dem Noch-nicht-sein entgegengesetzt; diese beiden gehören selber zum Wesen des Seins³².» Der letzte Satz weist bereits auf die Geschichte hin. «So ist das Sein wesenhaft weiter als alles Seiende³³.» Es ist «keine seiende Beschaffenheit, die sich am Seienden feststellen läßt³⁴.» Sein ist das, was die Seienden als Seiende erscheinen läßt. «Sein hat sein Eigenes im Sichentbergen. Sein ist nicht zuvor etwas für sich, das dann erst ein Sichentbergen bewerkstelligt. Sichentbergen ist keine Beschaffenheit des Seins, sondern: Sich-entbergen gehört in die Eigenschaft des Seins³⁵.» Es ist also das Geschehen des Sich-entbergens, durch das Seiende sind. Darum heißt es: «das gebende, seine Wahrheit gewährende Wesen des Seins. Das Sichgeben ins Offene mit diesem selbst ist das Sein selber³⁶.» Das Sein ist der Grund des Erscheinens. «Sein ist als Sein gründend. Demzufolge erst hat das Seiende je und je seinen Grund³⁷.» Es selbst ist ohne Grund: «Darum kann Sein nie erst noch einen Grund haben, der es begründen sollte. Demgemäß bleibt der Grund vom Sein weg. Der Grund bleibt ab vom Sein. Im Sinne solchen Abbleibens des Grundes vom Sein ‚ist‘ das Sein der Ab-grund. Insofern das Sein als solches in sich gründend ist, bleibt es selbst grundlos³⁸.» Es ist reines Geschehnis: «Das Sein und das Verstehen des Seins sind nicht eine vorhandene Tatsache. Sein ist das Grundgeschehnis, auf dessen Grunde überhaupt erst geschichtliches Dasein inmitten des eröffneten Seienden im Ganzen gewährt ist³⁹.»

Diese Kennzeichnung des Seins könnte die Vermutung nahelegen, es handle sich um den der Welt jenseitigen, sie übersteigenden Weltgrund, etwa um Gott. Aber das wäre eine falsche Auffassung. «Das ‚Sein‘ – das ist nicht Gott

und nicht ein Weltgrund. Das Sein ist weiter denn alles Seiende und ist gleichwohl dem Menschen näher als jedes Seiende, sei dies ein Fels, ein Tier, ein Kunstwerk, eine Maschine, sei es ein Engel oder Gott. Das Sein ist das Nächste. Doch das Nächste bleibt dem Menschen am weitesten⁴⁰.» Es ist «die schlichte Nähe eines unaufdringlichen Waltens⁴¹.» «In dieser Nähe [sc. zum Sein] vollzieht sich wenn überhaupt die Entscheidung, ob und wie der Gott und die Götter sich versagen und die Nacht bleibt, ob und wie der Tag des Heiligen dämmert, ob und wie im Aufgang des Heiligen ein Erscheinen des Gottes und der Götter neu beginnen kann. Das Heilige aber, das nur erst der Wesensraum der Gottheit ist, die selbst wiederum nur die Dimension für die Götter und den Gott gewährt, kommt dann allein ins Scheinen, wenn zuvor und in langer Vorbereitung das Sein selbst sich gelichtet hat und in seiner Wahrheit erfahren ist⁴².» Das Sein bestimmt, welche Götter in einer geschichtlichen Epoche geglaubt und verehrt werden und damit für die Zeit «wahr» sind. Es schickt die religiöse Einstellung wie auch die ganze Welt-sicht einer Zeit. Gott und Götter wie auch die Religionen sind vergängliche Gestalten wie schon bei Hegel; was bleibt, ist hier das Sein, das auch darüber verfügt, was als Grund des Daseins und der Welt angesehen wird.

Das Sein ist das, was Nähe zum Menschen, Wärme, Bedeutsamkeit verleiht, was erst in Sicht bringt und dadurch zu etwas, zu einem Seienden macht, das, was auf unsagbare Weise den geschichtlichen Wandel heraufführt. Welt, Seiende gibt es nur durch die «Lichtung» des Seins. «Die Lichtung selber aber ist das Sein. Sie gewährt innerhalb des Seinsgeschickes der Metaphysik erst Anblick, aus welchem her Anwesendes den zu ihm anwesenden Menschen be-rührt, ... Anblick erst zieht Hin-sicht auf sich⁴³.» «Das Ereignis der Lichtung ist die Welt⁴⁴.» Lichtung ist also so etwas wie Erkennbarmachen und Erkennen zugleich, das wodurch die Seienden als Seiende für den Menschen dastehen und so erst sind. Sie vollzieht sich durch den Menschen. «Inmitten des Seienden im Ganzen west eine offene Stelle. Eine Lichtung ist. Sie ist, vom Seienden her gedacht, seiender als das Seiende. Diese offene Mitte ist daher nicht vom Seienden umschlossen, sondern die lichtende Mitte selbst umkreist wie das Nichts, das wir kaum kennen, alles Seiende⁴⁵.» Das also ist der Mensch, diese Stelle, wo Lichtung geschieht. Aber so geschieht, daß nicht der Mensch das eigentliche Subjekt ist. «Das Werfende im Entwerfen ist nicht der Mensch, sondern das Sein selbst, das den Menschen in die Ek-sistenz des Da-seins als sein Wesen schickt. Dieses Geschick ereignet sich als die Lichtung des Seins, als welche es ist⁴⁶.» «Das Denken ist des Seins, insofern das Denken, vom Sein ereignet, dem Sein gehört. Das Denken ist zugleich Denken des Seins, insofern das Denken, dem Sein gehörend, auf das Sein hört⁴⁷.» «Der Mensch ist vielmehr vom Sein selbst in die Wahrheit des Seins

„geworfen“, daß er, dergestalt ek-sistierend, die Wahrheit des Seins hüte, damit im Lichte des Seins das Seiende als das Seiende, das es ist, erscheine. Ob und wie es erscheint, ob und wie der Gott und die Götter, die Geschichte und die Natur in die Lichtung des Seins hineinkommen, an- und abwesen, entscheidet nicht der Mensch. Die Ankunft des Seienden beruht im Geschick des Seins. Für den Menschen aber bleibt die Frage, ob er das Schickliche seines Wesens findet, das diesem Geschick entspricht; denn diesem gemäß hat er als der Ek-sistierende die Wahrheit des Seins zu hüten. Der Mensch ist der Hirt des Seins⁴⁸.» «Wir sind die in diesem Spielraum und für ihn Gebrauchten, gebraucht, an der Lichtung des Seins zu bauen und zu bilden, im weiten vielfältigen Sinne: sie zu verwahren⁴⁹.» «So kommt es denn bei der Bestimmung der Menschlichkeit des Menschen als der Ek-sistenz darauf an, daß nicht der Mensch das Wesentliche ist, sondern das Sein als die Dimension des Ekstatischen der Ek-sistenz⁵⁰.» «Der Mensch ist nicht der Herr des Seienden. Der Mensch ist der Hirt des Seins⁵¹.» Trotzdem ist der Mensch als die Stelle, wo Lichtung geschieht, nicht nebensächlich, aber doch nicht als Ursprung. «Das Wesen des Menschen ist für die Wahrheit des Seins wesentlich, so zwar, daß es demzufolge gerade nicht auf den Menschen, lediglich als solchen, ankommt⁵².» Der Mensch besitzt also weder Selbstsein noch Ursprunghaftigkeit; er ist die Stelle, wo Lichtung geschieht; er ist nicht Person: «Das Personhafte verfehlt und verbaut zugleich das Wesende der seinsgeschichtlichen Ek-sistenz nicht weniger als das Gegenständliche⁵³.» «Vollbringen heißt: etwas in die Fülle seines Wesens entfalten, in diese hervorgeleiten, producere. Vollbringbar ist deshalb eigentlich nur das, was schon ist. Was jedoch vor allem ‚ist‘, das ist das Sein⁵⁴.» Diese Aussage erinnert an Hegel: Die welthistorischen Menschen «haben das Allgemeine, das sie vollbracht haben, aus sich selbst geschöpft; es ist aber nicht von ihnen erfunden worden, sondern es ist ewig vorhanden und wird durch sie gesetzt und mit ihnen geehrt⁵⁵.»

Das Sein ist also das Geschichtsmächtige: «Aus der Epoche des Seins kommt das epochale Wesen seines Geschickes, worin die eigentliche Weltgeschichte ist. Jedesmal, wenn das Sein in seinem Geschick an sich hält, ereignet sich jäh und unversehens Welt⁵⁶.» Diese bedeutet nicht nur Gutes und Positives, sondern auch das Böse und Nichtige. «Sein erst gewährt dem Heilen Aufgang in Huld und Andrang zu Unheil dem Grimm⁵⁷.»

«Mit dem Heilen zumal erscheint in der Lichtung des Seins das Böse. Dessen Wesen besteht nicht in der bloßen Schlechtigkeit des menschlichen Handelns, sondern es beruht im Böartigen des Grimmes. Beide, das Heile und das Grimmige können jedoch im Sein nur wesen, insofern das Sein selber das Strittige ist. In ihm verbirgt sich die Wesensherkunft des Nichtens. Was nichtet, lichtet sich als das Nichthafte. Dieses kann im ‚Nein‘ angesprochen

werden. Das ‚Nicht‘ entspringt keineswegs aus dem Neinsagen der Negation⁵⁸.» Wenn die Bedeutsamkeit sich verschiebt, so tritt nicht nur Neues ins Licht; Altes verliert zugleich an Bedeutung und wird nichtig, geht in die Verborgenheit zurück. Lichten bedeutet immer zugleich Verbergen, Wahrheit Irrtum. «Weil Sein heißt: aufgehendes Erscheinen, aus der Verborgenheit heraus-treten, deshalb gehört zu ihm wesenhaft die Verborgenheit, die Herkunft aus ihr. Solche Herkunft liegt im Wesen des Seins, des Erscheinenden als solchen. In sie bleibt das Sein zurückgeneigt, sei es in der großen Verhüllung und Verschweigung, sei es in der flachsten Verstellung und Verdeckung⁵⁹.» «Das Seiende ist in die Irre ereignet, in der es das Sein umirrt und so den Irrtum (zu sagen wie Fürsten- und Dichtertum) stiftet. Er ist der Wesensraum der Geschichte. In ihm irrt das geschichtlich Wesenhafte an Seinesgleichen vorbei. Darum wird, was geschichtlich heraufkommt, notwendig mißdeutet⁶⁰.» «Das Sichversehen des Menschen entspricht dem Sichverbergen der Lichtung des Seins⁶¹.»

Das Sein führt also die Epochen der Geschichte herauf mit ihren Wahrheiten und Irrtümern, mit dem Guten und dem Bösen. Es ist darum nicht nur Sein, sondern auch Nichts als Grund des Griminigen und des Unheils, des Irrtums: «Das Nichts ist als das Nichthafte des Seienden der schärfste Widerpart des bloß Nichtigen. Das Nichts ist niemals nichts, es ist ebensowenig ein Etwas im Sinne eines Gegenstandes; es ist das Sein selbst⁶².» Ein gegenständliches Etwas ist ja auch das Sein nicht. Die Geschichte im gewöhnlichen Sinn ist vom Sein zugeschiedt, «Geschick des Seins». «Wenn wir das Wort ‚Geschick‘ vom Sein sagen, dann meinen wir, daß Sein sich uns zuspricht und sich lichtet und lichtend den Zeit-Spiel-Raum einräumt, worin Seiendes erscheinen kann. Im Geschick des Seins ist die Geschichte des Seins nicht von einem Geschehen her gedacht, das durch einen Verlauf und einen Prozeß gekennzeichnet wird. Vielmehr bestimmt sich das Wesen von Geschichte aus dem Geschick des Seins, aus dem Sein als Geschick, aus solchem, was sich uns zuschickt, indem es sich entzieht⁶³.»

Der Wandel in der Geschichte, das Emporkommen einer neuen Epoche kündigt sich zuerst in der Kunst an: «das Weltgeschick kündigt sich in der Dichtung an, ohne daß es schon als Geschichte des Seins offenbar wird⁶⁴.» Mehr noch, in der Kunst vorzüglich vollzieht sich die neue Lichtung der Seienden. «Kunst ist Eröffnung des Seins des Seienden⁶⁵.» «Die Kunst ist Geschichte in dem wesentlichen Sinne, daß sie Geschichte und zwar in der angezeigten Bedeutung gründet. Die Kunst läßt die Wahrheit entspringen⁶⁶.» Am Werk geht dem Menschen die Bedeutung der Dinge auf: «Durch das Kunstwerk als das seiende Sein wird alles sonst Erscheinende und noch Vorfindliche erst als *Seiendes* oder aber als Unseiendes bestätigt und zugänglich,

deutbar und verstehbar⁶⁷.» Der Text bestätigt die Richtigkeit der Auslegung von Seiend als Bedeutsam; Unseiendes ist dann das, was seine Bedeutsamkeit verloren hat. «Das Tempelwerk fügt erst und sammelt zugleich um sich die Einheit jener Bahnen und Bezüge, in denen Geburt und Tod, Unheil und Segen, Sieg und Schmach, Ausharren und Verfall die Gestalt und den Verlauf des Menschenwesens in seinem Geschick gewinnen. Die waltende Weite dieser offenen Bezüge ist die Welt dieses geschichtlichen Volkes⁶⁸.»

Unter den Werken der Kunst nimmt die Dichtung und mit ihr die Sprache einen bevorzugten Platz ein. «Dichtung ist werthafte Stiftung des Seins.» «Dichtung ist das stiftende Nennen des Seins und des Wesens aller Dinge⁶⁹.» «Wahrheit als die Lichtung und Verbergung des Seienden geschieht, indem sie gedichtet wird⁷⁰.» Durch die Dichtung werden die Dinge dem Menschen nahe und heimisch: «Das Dichten läßt das Wohnen des Menschen allererst in sein Wesen ein. Das Dichten ist das ursprüngliche Wohnenlassen⁷¹.» «Im Wort, in der Sprache werden und sind erst die Dinge⁷².» Das erstmalige «Nennen ernennt das Seiende erst zu seinem Sein aus diesem⁷³. Die Sprache ist «jenes Geschehnis, in dem für den Menschen überhaupt erst Seiendes als Seiendes sich erschließt⁷⁴. Seiendes ist also nur durch und für den Menschen; nach dem Ansich zu fragen, wäre also sinnlos. Der Mensch ist darum nicht der Herr der Sprache: «Der Mensch gebärdet sich, als sei *er* Bildner und Meister der Sprache, während *sie* doch die Herrin des Menschen bleibt⁷⁵.» «Wesen und Sein aber sprechen in der Sprache⁷⁶.» «Die Sprache spricht, nicht der Mensch. Der Mensch spricht nur, indem er geschichtlich der Sprache entspricht⁷⁷.»

Neben der Kunst, dem «Sich-ins-Werk-setzen der Wahrheit» gibt es noch andere Weisen der Stiftung von Wahrheit und Seienden: «Eine andere Weise, wie Wahrheit west, ist die staatsgründende Tat. Wieder eine andere Weise, wie Wahrheit zum Leuchten kommt, ist die Nähe dessen, was schlechthin nicht ein Seiendes ist, sondern das Seiendste der Seienden. Wieder eine andere Weise, wie Wahrheit sich gründet, ist das wesentliche Opfer. Wieder eine andere Weise, wie Wahrheit wird, ist das Fragen des Denkens, das als Denken des Seins dieses in seiner Frag-würdigkeit nennt⁷⁸.» Auch hier ist Wahrheit offenbar als geschichtlicher Glanz, als Bedeutsamkeit verstanden, als das, was für eine Zeit diese Bedeutsamkeit bestimmt.

Wenn nun aber alles auf den Menschen relativ ist, wenn auch nicht auf diesen Einzelnen, wenn die jeweilige Bedeutsamkeit das Sein der Seienden ausmacht, dann gibt es auch keine für alle Zeiten geltende Wahrheit mehr. Alles wird dem Strom der Geschichtlichkeit überantwortet. Das ist denn auch die Meinung Heideggers. «Dann ergibt sich hieraus, daß ‚Sein‘ und ‚Sein‘ jeweils in den verschiedenen Epochen seines Geschickes anderes sagt⁷⁹.» «Was

griechisch *τὰ ὄντα*, lateinisch *ens*, französisch *l'être*, deutsch ‚das Seiende‘ jeweils heißt, das hat sich jedesmal schon aus der epochalen Lichtung von Sein entschieden⁸⁰.» Darum versteht und mißversteht jede Epoche die frühere anders: «Es wäre jedoch töricht zu sagen, die mittelalterlichen Theologen hätten den Aristoteles mißverstanden; vielmehr haben sie ihn anders verstanden, entsprechend der anderen Weise, nach der Sein sich ihnen zuschickte. Wiederum anders ist das Geschick des Seins für Kant. Zu einem Mißverständnis wird das Andersverstehen erst dort, wo es sich zur einzig möglichen Wahrheit aufspreizt und zugleich unter den Rang des zu Verstehenden hinabfällt⁸¹.» Es wird allerdings nicht weiter ausgeführt, wie bei der Unmöglichkeit, die eigene Zeit zu übersteigen, solche Vergleiche und Beurteilungen überhaupt möglich sind. Nichts ist von der Geschichtlichkeit ausgenommen. Selbst die Logik ist inhaltlich geschichtlich bedingt, in einer bestimmten Antwort auf die Frage nach dem Seienden gründend⁸². Jede Auslegung ist eine Übersetzung in die Sprache ihrer Zeit. «Unsere Sprachen sprechen geschichtlich. Gesetzt, daß an dem Hinweis, die Sprache sei das Haus des Seins, etwas Wahres sein sollte, dann ist das geschichtliche Sprechen der Sprache beschiedt und gefügt durch das jeweilige Geschick des Seins⁸³.»

Es kann daher ähnlich wie bei Spengler zwischen den Epochen keine eigentliche Überlieferung geben, da das Überlieferte in der späteren wesentlich anders verstanden wird als in der früheren. Ebenso wenig gehorchen sie alle einem durchgehenden Gesetz. Nur das Sein verbindet sie; aber sie hängen dadurch nicht in verstehbarer Weise und stetig zusammen. «Die Epochen lassen sich nie auseinander ableiten und gar auf die Bahn eines durchlaufenden Prozesses schlagen. Gleichwohl gibt es eine Überlieferung von Epoche zu Epoche. Aber sie verläuft nicht zwischen den Epochen wie ein Band, das sie verknüpft, sondern die Überlieferung kommt jedesmal aus dem Verborgenen des Geschickes, so wie aus einem Quell verschiedene Rinnsale entspringen, die einen Strom nähren, der überall ist und nirgends⁸⁴.» «Gleichwohl waltet im Ganzen des Seinsgeschickes etwas Selbiges, was sich allerdings nicht durch einen allgemeinen Begriff vorstellen oder als ein roter Faden aus dem vielfältigen Geschichtsgang herausziehen läßt⁸⁵.» Das Treibende einer Epoche, ihre Werte werden beim Anbruch einer neuen unwirksam, verlieren ihren Glanz und ihre Fähigkeit, den Menschen anzusprechen; sie bedeuten, sie sind nichts mehr. Das zeigt deutlich die Auslegung von Nietzsches Wort: Gott ist tot: «Jene übersinnliche Welt der Ziele und Maße erweckt und trägt das Leben nicht mehr. Jene Welt ist selbst leblos geworden: tot. Christlicher Glaube wird da und dort sein. Aber die in solcher Welt waltende Liebe ist nicht das wirkend-wirksame Prinzip dessen, was jetzt geschieht. Der übersinnliche Grund der übersinnlichen Welt ist, als die wirksame Wirklichkeit alles Wirk-

lichen gedacht, unwirklich geworden. Das ist der Sinn des metaphysisch gedachten Wortes: Gott ist tot⁸⁶.»

Fragt man sich, was das Sein nun bedeute, welchen erfahrbaren Sachverhalten es entspricht, so muß man wohl antworten, daß es die Geschichtsmächtigkeit ist, das also, was die verschiedenen objektiven Geister heraufführt, «schickt» und damit zum Geschick in dem doppelten Sinn des Geschickten und des Schicksals macht. Damit reiht sich das Sein ein in die Linie, die vom Absoluten Geist Hegels ausgeht und über das Absolute des späten Schelling zur Lebendigkeit Diltheys führt. Es ist das immanente letzte Bewegende, selbst dauernde Bewegung, reines Geschehnis als transzendente Ermöglichung von Geschichte.

Vom Absoluten Geist Hegels ist dieses Sein aber wie schon die Lebendigkeit Diltheys dadurch unterschieden, daß es nicht als Vernunft gedacht ist. Es bewegt sich nicht nach einem durchgehenden, für den Menschen verstehbaren Gesetz. Es ist vielmehr wie das Absolute Schellings nicht nur das, was lichtet, sondern auch das, was verbirgt, nicht nur Wahrheit, sondern auch Irrtum, nicht nur Schöpfung, sondern auch Zerstörung, Grimm und Abgrund, wie schon bei Jakob Böhme. Jedoch klingt dieses Motiv in der Lehre von der «List der Vernunft» auch schon bei Hegel an. In der Beschreibung des Schicksals großer Menschen ist es auch bei Heidegger⁸⁷ wieder aufgenommen. Es ist deshalb nicht überraschend, wenn bei aller Ablehnung des Systems die große Bedeutung Hegels hervorgehoben wird: «Gleichwohl ist Hegels Bestimmung der Geschichte als Entwicklung des ‚Geistes‘ nicht unwahr. Sie ist auch nicht teils richtig, teils falsch. Sie ist so wahr, wie die Metaphysik wahr ist, die im System zum ersten Mal durch Hegel ihr absolut gedachtes Wesen zur Sprache bringt⁸⁸.» Aber das Erbe des Idealismus wurde nicht weitergeführt: «Denn nicht der Deutsche Idealismus brach zusammen, sondern das Zeitalter war nicht mehr stark genug, um der Größe, Weite und Ursprünglichkeit jener geistigen Welt gewachsen zu bleiben, d. h. sie wahrhaft zu verwirklichen, was immer ein anderes bedeutet, als nur Sätze und Einsichten anzuwenden. Das Dasein begann in eine Welt hineinzugleiten, die ohne Tiefe war⁸⁹.»

Seinem eigentlichen Wesen nach kommt das Sein dem Absoluten Schellings und der Lebendigkeit Diltheys näher. Die Betonung des Seins als des «Überwältigenden», Schrecklichen, das den Menschen in die Unheimlichkeit hinausstellt und ins Ausweglose treibt – «das Unheimlichste zu sein, ist der Grundzug des Menschenwesens⁹⁰.» –, weist auf ein Drängendes und nicht Durchschaubares hin; also in Wirklichkeit auf ein Psychisches. Das stimmt damit überein, daß die Gestimmtheit grundlegender ist als die Erkenntnis, und daß die Bedeutsamkeit, der affektive Eindruck, den Dinge und Begeben-

heiten auf den Menschen machen, wie bei Dilthey, ihr Sein ausmacht. Dieses Psychische vereint in sich ohne Trennung Geistiges und bloß Vitales; darum wird ihre Unterscheidung durch die herkömmliche Philosophie verworfen: «Die Aufstellung dieser Scheidung des Sinnlichen und Nichtsinnlichen, des Physischen und des Nichtphysischen ist ein Grundzug dessen, was Metaphysik heißt und das abendländische Denken maßgebend bestimmt. Mit der Einsicht, daß die genannte Unterscheidung des Sinnlichen und Nichtsinnlichen unzureichend bleibt, verliert die Metaphysik den Rang der maßgebenden Denkweise⁹¹.» Schon bei Dilthey finden sich Stellen, nach denen die Gegenstände nur Momente des Erlebnisses sind. Ist die Nähe und Wärme der Dinge, ihr affektiver Eindruck das eigentliche Sein der Dinge, wie in *Sein und Zeit* ihre Zeughaftigkeit, werden die aufgezählten Unterschiede in der Tat zweitrangig und für die Philosophie bedeutungslos. Und da die Metaphysik die Seienden und nicht deren Ermöglichung aus dem Sein bedenkt, so muß Heidegger seine eigene Philosophie in der Tat als das Ende der Metaphysik ansehen.

Für die Richtigkeit dieses Verständnisses des Seins bei Heidegger spricht auch die Rolle, die er ähnlich wie Dilthey der Kunst zuweist. Denn die Kunst bringt gerade diese Seite der Dinge zum Ausdruck. Sie stellt die reine Bedeutsamkeit dar. Und da diese weithin die Richtung der Aufmerksamkeit und des Interesses bestimmt, so umschreibt die Kunst auch den Umkreis dessen, was Interesse erregen kann. Tiefgehende Umstellungen in der Hinwendung zur Welt kommen daher zuerst in der Kunst zum Ausdruck, ehe sie dem ausdrücklichen Erkennen und Denken zugänglich und faßbar werden. Die Kunst durchbricht die geschichtlich gewordenen Schemata der Wahrnehmung und lehrt dafür neue Weisen des Sehens, Hörens und Empfindens, die der neuen Grundeinstellung entsprechen. Jedoch wurde oben bereits darauf hingewiesen, daß die eigentliche und ursprüngliche Ebene dieser Umstellungen nicht die Kunst, sondern die Religion ist.

In sich ist das Sein unerkennbar und unaussprechbar. Man kann es wohl verspüren. Das liegt an seiner eben aufgezeigten psychischen Seinsweise. Das Psychische hat keine genauen Umrisse; es läßt sich auch nicht unmittelbar sagen und mitteilen, sondern immer nur durch die Vermittlung des Geistigen. Im Sinne Heideggers aber ist es das Sein, das durch die Lichtung als Benennung erst die Seienden als Seiende hervorgehen läßt. Es ist also nicht dieses und jenes, sondern es ermöglicht, daß es dieses und jenes gibt. Es fällt darum selbst unter keine der Kategorien, die die Seienden zu Seienden machen. Es ist die Kantische Vernunft, aber in Bewegung gesetzt, um der Geschichtlichkeit Rechnung zu tragen. Es ist vor allem nicht personhaft, wie dies oben hervorgehoben wurde. Hier ist wohl der Grund dafür zu sehen, daß Heidegger auf das

sorgfältigste vermeidet, Ausdrücke und Bilder auf das Sein anzuwenden, die bisher vom Absoluten oder von Gott gebraucht wurden. Durch eine völlig neuartige Redeweise soll auf das Neue dieser Seinsauffassung hingewiesen werden. Auch mit dem Sein neuplatonischen Ursprungs, wie es durch die ganze abendländische Philosophie hindurch immer wieder auftaucht, hat es nichts Wesentliches gemeinsam, obschon ferne Ähnlichkeiten nicht zu leugnen sind. Neuartig ist vor allem die Geschichtlichkeit des Seins als Grund aller Geschichte. Jedoch muß auch Heidegger in seinen Ausführungen das Sein irgendwie zum Verständnis bringen; denn sonst wären sie leeres Gerede ohne Sinn. Dazu muß aber auch er Bilder, Ausdrücke und Vergleiche anwenden, die der menschlichen Sprache und der menschlichen Erfahrung von Seienden entnommen sind.

Grundlegend ist, daß das Sein die zu Ende gedachte Geschichtlichkeit des Menschen bedeutet. Nichts entgeht ihr. Auch die Natur wird nur so gesehen und bedeutet für den Menschen jeweils nur das, was gemäß dem Geschick des Seins ist: «So kann man auch nicht sagen, die Galileische Lehre vom freien Fall der Körper sei wahr und die des Aristoteles, der lehrt, die leichten Körper strebten nach oben, sei falsch; denn die griechische Auffassung vom Wesen des Körpers und des Ortes und des Verhältnisses beider ruht auf einer anderen Auslegung des Seienden und bedingt daher eine entsprechend verschiedene Art des Sehens und Befragens der Naturvorgänge. Niemand läßt sich beikommen zu behaupten, Shakespeares Dichtung sei fortgeschrittener gegenüber der des Aischylos. Noch unmöglicher ist es aber zu sagen, die neuzeitliche Erfassung des Seienden sei richtiger als die griechische⁹².» Bezeichnend ist hier wiederum der Bezug auf die Kunst; denn wesensgemäß gibt es keine absolute Kunst. Es erhebt sich hier jedoch die Frage, ob es unter der Voraussetzung der Philosophie Heideggers überhaupt möglich ist, Aristoteles richtig zu verstehen und ihn mit der heutigen Philosophie zu vergleichen? In einem oben zitierten Text wurde das folgerichtig in Abrede gestellt.

Was Wahrheit, was Sittlichkeit, was Recht, was Gut und Böses ist, das steht so wenig ein für allemal fest, wie was für schön oder für häßlich gehalten wird. Je nach dem Geschick des Seins bedeutet all das etwas grundlegend anderes. Und dieses Sein ist völlig unberechenbar und unvorhersehbar, ein Abgrund, aus dem die Epochen, dem menschlichen Verständnis unzugänglich, hervorgehen. Der Mensch selbst ist nichts Festes mehr wie schon bei Dilthey; seine Natur ist jeweils eine andere. Er ist weder Sein noch Seiendes; nur in Bildern kann von ihm in seinem Bezug zum Sein gesprochen werden. Es gibt auch keine durchgehende Überlieferung mehr; denn mit jedem neuen Geschick des Seins entsteht ein neues Verständnis, das die frühere Zeit nur mißverstehen kann. Nur daß sie aus dem gleichen unsagbaren Sein geschickt

werden, verbindet die Epochen miteinander, ohne daß aber diese Verbindung menschlichem Verstehen zugänglich wäre. Was in diesem Fall das gleiche bedeutet, als ob sie nicht da wäre.

Der Schickung des Seins vermag der Mensch nicht auszuweichen und seine Zeit zu übersteigen. Es ist ihm bestimmt, was eine Zeit für wahr oder falsch hält. Es stellt sich hier wie bei Hegel die Frage nach dem Verhältnis des einzelnen Menschen zum Sein. Folgerichtig kann dieser ihm gegenüber keine Selbständigkeit haben. Schon seine Art, die Dinge zu sehen, dann zu beurteilen, ist ihm vom Sein geschickt. Die Personhaftigkeit ist, wie ein Text besagte, ein Irrtum der Metaphysik.

Auffällig ist, daß Heidegger trotzdem an die verschiedenen Schickungen einen Maßstab anlegt. Er beurteilt die ganze Entwicklung der Philosophie seit den Vorsokratikern und vor allem in der Neuzeit, wie auch das technische Zeitalter als Verfall, als «Seinsvergessenheit». Man fragt sich, wie eine solche Beurteilung nicht im Widerspruch zu der absoluten Geschichtlichkeit und der damit verbundenen Relativierung der Wahrheit steht. Welches ist der Maßstab, an dem die verfallende Auslegung des Seins als solche erscheint? Gewiß ist die Lichtung je auch Verbergung, Wahrheit auch Irre; aber das gilt von allen Zeiten und allen Philosophien. Immer ist das Nichts der «Schleier des Seins». Und wie könnte der Versuch gelingen, den Heidegger unternahm, die ganze philosophische Entwicklung von zweitausend Jahren zu überspringen und wieder bei den Vorsokratikern anzuknüpfen, ohne daß er seine ganze Philosophie damit Lügen straft?

Damit soll nicht in Abrede gestellt werden, daß gewisse Sachverhalte des menschlich-geschichtlichen Seins richtig erkannt wurden. Sonst wäre ja unsere Auslegung des Seins als der rein psychisch gesehenen Geschichtsmächtigkeit unberechtigt. Die Geschichtlichkeit ist kein bloß äußeres Dazu; sie gehört zum Wesen des Menschen. Der objektive Geist ist ein nicht zu unterschätzendes Moment der geschichtlichen Bewegung. Er trägt sozusagen alle Errungenschaften des Geistes, verleiht ihnen Dauer und Wirksamkeit, geschichtliche Bedeutung also. Auch steht er nicht in der Gewalt eines Einzelnen, noch auch weiß ein Einzelner erschöpfend von ihm; er sieht ja nicht einmal, wie sehr er selbst von ihm geprägt ist; das merkt man meist nur an den andern, den Fremden, die an einem andern Geiste teilhaben als man selbst.

Es kann also wirklich so scheinen, als entstiege diesem objektiven Geist alle Wirklichkeit, als sei er das Sein, das den Seienden je zur Gelichtetheit verhilft, das bestimmt, was in Sicht kommen kann, damit was für eine Zeit überhaupt jeweils wirklich ist. Auf unergründliche Weise kommen die Epochen herauf, in denen der Mensch jeweils anders sieht, denkt, urteilt, handelt und darum auch ein anderer ist und andere Wahrheit und andere Sittlichkeit gilt.

Ihm entspricht seine Welt. Das allerdings ist bei Heidegger immer vorausgesetzt: der Mensch sieht nichts in seinem Ansich, sondern immer nur so, wie das Sein es ihm lichtet. Es gibt gar kein Ansich. Seiend bedeutet nur das Erkenntnis und Benanntsein durch den Menschen; aber wie er dies tut, das schickt ihm das Sein zu, das wählt er nicht selbst, das ist rein geschichtlich. Weil es aber kein Ansich gibt, so gibt es auch keine Wahrheit als Sagen dessen, was an sich ist. Wahrheit ist immer relativ auf die Zeit, auf die jeweilige Schickung des Seins.

Eine solche Verabsolutierung der Geschichtlichkeit und die damit verbundene Relativierung der Wahrheit widerspricht schon der hier mehrfach hervorgehobenen Tatsache, daß wir das Ansich des Personseins der Mitmenschen unmittelbar erfassen, und daß ohne eine solche sichere Erkenntnis jedes Zwiesgespräch, damit jede Kultur und alle Geschichte unmöglich wären. Diese Philosophien untergraben ihre eigenen Fundamente. Allerdings besteht ein gewisser Anschein der Selbständigkeit und Substantialität des objektiven Geistes in seinen verschiedenen Formen. Da er kein eigenes Aktzentrum hat, bewegt er sich durch die Anstöße, die von den Einzelnen kommen. Diese bleiben aber in ihrem Ursprung meist unerkannt; nur die großen Neuheiten liegen in ihrem Ursprung bei diesem oder jenem Menschen klar zutage. Es hat also den Anschein, als bewege sich der objektive Geist aus sich und durch sich.

Dazu kommt, daß es kein menschliches Gebiet gibt, das sich dem allgemeinen Einfluß entzieht. Einzelhaftigkeit und Gemeinschaftlichkeit sind keine gegeneinander abgegrenzten Gebiete; sie sind beide Seiten des einen menschlichen Seins, die wir nur mit verschiedenen Begriffen zu fassen vermögen. Es ist auch nur natürlich, daß der Geschichtswissenschaft die Seite der Gemeinschaftlichkeit leichter begegnet als die Seite der Einzelhaftigkeit; bei den meisten Menschen überwiegt sie tatsächlich, und ihre Ursprunghaftigkeit erschöpft sich beinahe in der Art, wie sie das Gemeinsame verwirklichen.

Für die jähren Umbrüche ist, wie bereits gezeigt wurde, das Psychische verantwortlich. Dieses aber ist nicht restlos zu verstehen. Es bringt in den objektiven Geist das Moment des Irrationalen, das Dilthey und Heidegger hervorgehoben und als dessen eigentliches Wesen angesehen haben. Auf der Ebene des Psychischen sind nun in der Tat die Individuen nicht mehr so eindeutig voneinander zu unterscheiden wie auf der Ebene des Personhaften. Hier treten die Phänomene der Gefühlsverschmelzung ein, die das bildende und zusammenhaltende Element der Masse wie der Herde ausmachen. Noch schwerer sind die Individuen im Pflanzenreich gegeneinander abzugrenzen, und schon gar nicht mehr im rein Stofflichen; hier läßt sich nicht mit Sicherheit entscheiden, ob das Gesamt des Stoffes das eigentliche Individuum ausmacht,

oder ob es die letzten Elementarteilchen sind. Ganz klar tritt die Einzelhaftigkeit nur auf der Ebene des Personhaften hervor. Die psychischen Kräfte innerhalb der Gemeinschaft vermindern sozusagen die geistige Einzelhaftigkeit der einzelnen Mitglieder. Wenn man das Augenmerk vor allem auf diese Seite richtet, wie es Dilthey und Heidegger tun, so muß man fast notwendig zu ihrer Auffassung vom Wesen der Gemeinschaft und zur Verabsolutierung der Geschichtlichkeit gelangen.

Gerade auf dem Gebiet des Stimmungsmäßigen, also der Kunst vor allem, gibt es außerdem Erlebnisse, die eine solche Auffassung nahelegen können. Ein solches beschreibt offenbar Pasternak in seiner Darstellung der dichterischen Arbeit⁹³. Es findet sich aber auch sonst; gerade große Einsichten und Entdeckungen werden von ihren Urhebern als ein Geschenk empfunden, das ihnen ohne ihre Mitwirkung zuteil wurde. Nicht sie, sondern eine höhere Macht, bei Pasternak die Weltpoesie, brachte die Leistung zustande; sie selbst waren nur die Stätte, wo sich das Große ereignete, oder höchstens ein Werkzeug.

Es ist zunächst zu bedenken, was oben über die Wirkung des an sich unpersonhaften Psychischen gesagt wurde. Dieses ist aber in der Kunst vorherrschend, wo es sich um Harmonie, Wohlklang, Schönheit handelt. Gewiß würde das Psychische allein zum Zustandekommen des Kunstwerks nicht genügen; sonst würden auch Tiere Kunst betreiben können. Aber was auf dieser Ebene geschieht, das läuft schon mehr spontan ab; der Mensch ist von den Gesetzen des Psychischen mehr geführt als daß er führt. Diese Erfahrung entspricht also durchaus den Wesensverhältnissen des Künstlerischen.

Anders liegen die Dinge bei geistigen Einsichten. Diese kommen nur durch eine Zusammenschau vieler Einzelheiten zustande. Solange diese nicht eintritt, solange der geistige Standpunkt nicht gefunden ist, von dem aus alles sich zur schönsten und klarsten Ordnung auseinander und zueinander bewegt, solange steht man wie vor einem Chaos. Aber sowie der richtige Punkt erreicht ist, scheint die Lösung wie von selbst auf. Gewiß gingen viele Anstrengungen voran, Sammlung von Material, wie auch Versuche, damit zurecht zu kommen. Aber im Augenblick der erreichten Zusammenschau ist das alles vergessen. Und in der Tat ist das alles wohl vorbereitende Bedingung für die Schau, aber keine Ursache, aus der sie notwendig hervorgeht. Ihre Ursache ist die geistige Mächtigkeit, das geistige Sehenkönnen, das von einem der Personmitte um so näheren Punkt ausgeht, je größer und bedeutender die Neuheit ist. Ist der Erkennende dank seiner vorbereitenden Bemühungen zu dem Punkt gelangt, von wo aus alles richtig zusammengeschaut werden kann, so vollzieht sich das Sehen ohne Anstrengung für das psychische vordergründige Ich. Die eigentliche Geistperson, die ungegenständliche und über-

bewußte Personmitte ist also gerade in Fällen schöpferischer Zusammenschau tätig. Diese sagt aber nicht dauernd Ich, Ich, wie das mehr psychische, der Welt zugewandte Subjekt des Alltags, das schon halbwegs gegenständlich ist und sich vordrängt. Dieses personhafte Ich ist reine, selbstlose Hingabe an das Werk. Es kann also in solchen Fällen scheinen, als tue das Werk sich selbst oder werde geschenkt.

Gegenüber diesen Geschichtsphilosophien bleibt der Marxismus mehr dem Rationalismus der Aufklärung und der Philosophie Hegels verpflichtet⁹⁴. Marx wollte ja auch die Philosophie Hegels, die nach seiner Meinung auf dem Kopf stand, wieder auf die Füße bringen. Denn er meinte, daß das, was Hegel als die Ursache der geschichtlichen Entwicklung ansah, der Geist, in Wirklichkeit nur das Ergebnis sei; die wirkliche Ursache der Geschichte ist nach ihm die Produktionsweise, die Wirtschaft. Die Arbeit macht den Menschen zu dem, was er ist. Für den sozialistischen Menschen ist «die ganze sogenannte Weltgeschichte nichts anderes als die Erzeugung des Menschen durch die menschliche Arbeit⁹⁵.» Es gibt keine feste menschliche Natur: «Das menschliche Wesen ist kein dem einzelnen Individuum innewohnendes Abstraktum. In seiner Wirklichkeit ist es das Ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse⁹⁶.» Der Mensch ist vollständig das Ergebnis der gesellschaftlichen Verhältnisse, die ihrerseits von der Produktionsweise bestimmt werden. «Nicht das Bewußtsein bestimmt das Leben, sondern das Leben bestimmt das Bewußtsein⁹⁷.» «Wie die Gesellschaft selbst den Menschen als Menschen produziert, so ist sie durch ihn produziert. Die Tätigkeit und der Geist, wie ihrem Inhalt, sind auch der Entstehungsweise nach gesellschaftlich; gesellschaftliche Tätigkeit und gesellschaftlicher Geist. Das menschliche Wesen der Natur ist erst da für den gesellschaftlichen Menschen; denn erst hier ist sie für ihn da als Band mit dem Menschen, als Dasein seiner für den anderen und des anderen für ihn, wie als Lebelement der menschlichen Wirklichkeit; erst hier ist sie da als Grundlage seines eigenen menschlichen Daseins. Erst hier ist ihm sein natürliches Dasein sein menschliches Dasein und die Natur für ihn zum Menschen geworden. Also ist die Gesellschaft die vollendete Wesenseinheit des Menschen mit der Natur, die wahre Resurrektion der Natur, der durchgeführte Naturalismus des Menschen und der durchgeführte Humanismus der Natur⁹⁸.» Der Unterschied zwischen dem Naturhaften und dem Menschlichen ist verschwunden: «Die Geschichte selbst ist ein wirklicher Teil der *Naturgeschichte*, des Werdens der Natur zum Menschen. Die Naturwissenschaft wird später aber ebensowohl die Wissenschaft vom Menschen, wie die Wissenschaft von dem Menschen die Naturwissenschaft unter sich subsumieren: es wird *eine* Wissenschaft sein⁹⁹.» Der ursprüngliche Marxismus ist also zugleich Naturalismus und Humanismus: der wahre Kommunismus ist die «gewordene

Rückkehr des Menschen für sich als eines *gesellschaftlichen*, d. h. menschlichen Menschen. Dieser Kommunismus ist als vollendeter Naturalismus = Humanismus als vollendeter Humanismus = Naturalismus; er ist die *wahrhafte* Auflösung des Widerstreits zwischen dem Menschen mit der Natur, und mit dem Menschen, die wahre Auflösung des Streits zwischen Existenz und Wesen, zwischen Vergegenständlichung und Selbstbestätigung, zwischen Freiheit und Notwendigkeit, zwischen Individuum und Gattung. Er ist das aufgelöste Rätsel der Geschichte und weiß sich als diese Lösung¹⁰⁰.»

Da der Mensch nichts ist als das Ergebnis der gesellschaftlichen Verhältnisse und seine « soziale Qualität » sein Wesen ausmacht¹⁰¹, so bleibt als « letzter fester Unterschied der einen Person von allen andern » nur « der Leib »¹⁰². Die ganze Geistigkeit ist nur das Ergebnis der Produktionsweise und eindeutig von ihr bestimmt: « Religion, Familie, Staat, Recht, Moral, Wissenschaft, Kunst usw. sind nur *besondere* Weisen der Produktion und fallen unter ihr allgemeines Gesetz¹⁰³. » « Mit der Erwerbung neuer Produktivkräfte verändern die Menschen ihre Produktionsweise und mit der Veränderung ihrer Produktionsweise, der Art, ihren Lebensunterhalt zu gewinnen, verändern sie alle ihre gesellschaftlichen Verhältnisse. Die Handmühle ergibt eine Gesellschaft mit Feudalherren, die Dampfmühle eine Gesellschaft mit industriellen Kapitalisten. Aber dieselben Menschen, welche die sozialen Verhältnisse gemäß ihrer materiellen Produktionsweise gestalten, gestalten auch die Prinzipien, die Kategorien gemäß ihren gesellschaftlichen Verhältnissen. Somit sind diese Ideen, diese Kategorien, ebensowenig ewig, als die Verhältnisse, die sie ausdrücken. Sie sind historische, vergängliche, vorübergehende Produkte¹⁰⁴. » Alle Wahrheit ist somit durch die gesellschaftlichen Verhältnisse, also geschichtlich bedingt; eine allzeit und allgemein gültige Wahrheit kann es nicht geben.

Solange die gesellschaftlichen Verhältnisse nicht richtig geordnet sind, ist der Mensch sich selbst entfremdet. Sein Dasein zerfällt in verschiedene getrennte Sphären, in die Sphäre des Privaten und des Politischen. Das was er ist, und das, wofür er anerkannt wird, entsprechen sich nicht. Die Welt ist verkehrt. Ausdruck dafür ist die Religion, ein Ersatz für das durch die sozialen Verhältnisse verhinderte Selbstsein: « *Der Mensch macht die Religion*, die Religion macht nicht den Menschen. Und zwar ist die Religion das Selbstbewußtsein und das Selbstgefühl des Menschen, der sich selbst entweder noch nicht erworben oder schon wieder verloren hat. Aber der Mensch, das ist kein abstraktes, außer der Welt hockendes Wesen. Der Mensch, das ist *die Welt des Menschen*, Staat, Sozietät. Dieser Staat, diese Sozietät produzieren die Religion, ein *verkehrtes Weltbewußtsein*, weil sie eine verkehrte Welt sind. ... Sie ist die *phantastische Verwirklichung* des menschlichen Wesens, weil

das *menschliche Wesen* keine wahre Wirklichkeit besitzt ¹⁰⁵.» «Die Kritik der Religion ist also im *Keim* die *Kritik des Jammertales*, dessen *Heiligenschein* die Religion ist ¹⁰⁶.»

Sind aber einmal die sozialen Verhältnisse geordnet, so hört jede Selbstentfremdung, jeder Unterschied zwischen Privatsphäre und Öffentlichkeit auf. In der allgemeinen Anerkennung findet der Mensch sich selbst. Damit hört jeder Bedarf nach Religion auf: «Erst wenn der wirkliche individuelle Mensch den abstrakten Staatsbürger in sich zurücknimmt und als individueller Mensch in seinem empirischen Leben, in seiner individuellen Arbeit, in seinen individuellen Verhältnissen, *Gattungswesen* geworden ist, erst wenn der Mensch seine ‚forces propres‘ als *gesellschaftliche* Kräfte erkannt und organisiert hat und daher die gesellschaftliche Kraft nicht mehr in der Gestalt der *politischen* Kraft von sich trennt, erst dann ist die Emanzipation vollbracht ¹⁰⁷.»

Diese Entwicklung vollzieht sich wie bei Hegel, jedoch starrer als bei diesem, nach dem notwendigen Gesetz der Dialektik und des Umschlags vom Quantitativen ins Qualitative. Darum läßt sich diese Entwicklung, deren Endziel die klassenlose Gesellschaft ist, voraussehen, und man kann wissen, ob man in der Richtung dieser Entwicklung und darum richtig liegt, oder nicht. Richtig liegt aber der Kommunismus.

Es ist hier nicht der Ort, auf die Soziallehren des Marxismus weiter einzugehen, als sie für seine Auffassung der Geschichte in Frage kommen. Auch bei Marx ist der objektive Geist der eigentliche Träger der Geschichte, der alles, Wahrheit, Sittlichkeit, Religion und Recht bestimmt. Aber in diesem Geist ist die eigentliche und alleinige Ursache die Produktionsweise. Sie ist das erste Bewegende. Es gibt keine feste menschliche Natur. Durch Änderung der Produktionsweise kann sie umgeschaffen werden, und der Kommunismus bemüht sich, dies zu tun. Der Mensch der klassenlosen Gesellschaft müßte in der Tat ein wesentlich anderer Mensch sein als der jetzige, sollte er dort vollkommen zufrieden sein.

Richtig ist am Marxismus die Betonung des Wirtschaftlichen als eines geschichtlichen Faktors. Als solcher trat es aber erst seit dem 18. Jahrhundert klarer hervor. Denn bis dahin war die Produktionsweise Jahrhunderte, vielleicht Jahrtausende hindurch wesentlich die gleiche geblieben und fiel darum als gestaltender Faktor gar nicht auf. Aber mit der aufkommenden Technik und Industrie trat eine grundlegende Änderung auf, und die Umschichtung der Gesellschaft mußte in die Augen fallen. Der neu entdeckte Faktor wurde, wie so oft, auch für Marx zum einzigen, der alles erklärt. Dazu kamen die Einflüsse der Aufklärung und wohl auch Rousseaus, wo man von einem Zustand träumte, wo der Mensch seiner Natur gemäß lebte, nachdem er viele Verfälschungen durch Gesellschaft und Geschichte von sich abgetan hatte.

Es ist ebenfalls richtig, wenn Marxisten im Gefolge Hegels behaupten, der Mensch werde zum Menschen durch die Arbeit ¹⁰⁸. Nur muß dann die Arbeit so weit genommen werden, daß sie jede Anstrengung der Selbstverwirklichung mit einbegreift, und nicht nur die körperliche Arbeit. Aber diese Selbstverwirklichung geschieht immer auf Grund des geschenkten und vorgefundenen Selbstseins. Ohne dieses gäbe es sogar keine körperliche Arbeit. Denn diese setzt voraus, daß der Mensch fähig sei, sich frei ein Ziel zu setzen, seine Bewegungen und Anstrengungen an diesem zu messen und darauf auszurichten. Er muß an der unternommenen Arbeit auch dann festhalten können, wenn ihn Müdigkeit, Bedürfnis nach Abwechslung, Scheu vor Anstrengung oder einfach eine Laune dazu verleiten wollen, sie aufzugeben. Weil das Tier infolge mangelnden Selbstbesitzes all das nicht vermag, ist es aus sich allein nicht fähig, Arbeit im eigentlichen Sinn zu verrichten. Wenn also Marx sagt: «Der Mensch selbst, als bloßes Dasein von Arbeitskraft betrachtet, ist ein Naturgegenstand, ein Ding, wenn auch ein lebendiges, selbstbewußtes Ding, und die Arbeit ist dingliche Äußerung jener Kraft», so ist dies eine Abstraktion und, als Darstellung der Gesamtwirklichkeit des Menschen, auf die es doch ankommt, ebenso falsch wie die Behauptung: Der Mensch «tritt dem Naturstoff selbst als eine Naturmacht gegenüber ¹⁰⁹.»

Die Arbeit setzt somit das Selbstsein und das Ringen um die Selbstverwirklichung, damit den Geist, schon voraus und ist nicht ihr Ursprung. Nicht weil der Mensch arbeitet, ist er kein Tier, sondern weil er kein Tier ist, kann er arbeiten. Die Arbeit entspringt dem Willen, einen Raum der Freiheit gegenüber den Lebensnotwendigkeiten zu schaffen. Aus den gleichen Quellen gehen auch die gesellschaftlichen Verhältnisse hervor. Dieser gemeinsame Ursprung bewirkt, daß Produktionsweise und Gesellschaft in der gleichen Zeit gleiche Strukturen aufweisen. Durch die Freiheit wird auch die Wirtschaft zu einem Faktor der geschichtlichen Bewegung; sie ist aber weder der einzige noch der ursprünglichste. Letzteres ist, wie bereits gesagt wurde, die religiöse Haltung. Wirtschaft und Technik schaffen nur den Raum der geschichtlichen Möglichkeiten, füllen ihn aber nicht aus. Dies tun die Ursächlichkeiten der andern Bereiche. In einem andern Sinn, als Marx es meinte, ist die Wirtschaft Grundlage und Voraussetzung der Selbstverwirklichung.

Es gibt allerdings Formen der Arbeit, die für diese Aufgabe weniger geeignet sind als andere. Dazu gehört vielfach auch die heutige industrielle Arbeitswelt und ganz besonders die Arbeitsweise der industriellen Frühzeit, wie sie Marx begegnete. Durch sie ist der Mensch «zu einer spurlosen Arbeit verdammt ¹¹⁰». Er ist immer nur die Ursache eines Teils des fertigen Produkts und sein Beitrag besteht oft nur in einigen Handgriffen an den Maschinen, die ihm die Arbeit abgenommen haben. Damit verliert das fertige Werk in weitem

Ausmaß den Charakter einer Selbstdarstellung, einer Verobjektivierung der eigenen Fähigkeiten, des eigenen Könnens und damit des eigenen Seins. Der Arbeiter erkennt sich in ihm nicht wieder und findet darum in ihm nicht mehr die Erfüllung, die in früheren Zeiten das Handwerk leichter gewährte. Darin liegt eine große Gefahr der Selbstentfremdung, die zu Ersatzbefriedigungen treiben kann. Es ist aber nicht die Arbeit an sich, die entfremdet, sondern die besonderen Bedingungen der heutigen Arbeit, die zu beheben man sich bemühen muß.

Es ist schon vielfach darauf aufmerksam gemacht worden, daß nicht zu sehen ist, wie nach der Marxistischen Theorie überhaupt zwischen Produktionsweise und der Lage des Menschen ein Widerstreit auftreten könne¹¹¹. Ist die menschliche Natur doch nichts Eigenständiges, sondern nur das Ergebnis der jeweiligen gesellschaftlichen Verhältnisse; sie müßte sich diesen somit jeweils restlos anpassen, und es könnte keine Unzufriedenheit entstehen. Wäre der Mensch ein bloßes Naturwesen, wie Marx behauptet, so könnte niemals eine Entfremdung sowohl von der Natur wie von sich selbst eintreten.

Ein ähnlicher Widerspruch besteht zwischen dieser Lehre, nach der der Mensch jeweils notwendig das ist und tut, was die gesellschaftlichen Verhältnisse bestimmen, und der Aufforderung zur Revolution. Eine solche Aufforderung wendet sich doch sinnvoll nur an freie Menschen, die etwas tun oder auch lassen können. Vollzieht sich die geschichtliche Entwicklung nach notwendigen Gesetzen, so vermag sie niemand zu beschleunigen noch zu verlangsamen. Gerade wenn die Philosophie, wie Marx es wollte, praktisch werden soll, um, statt nur zu beschreiben, was ist, die Welt so zu gestalten, wie sie sein soll, gerade dann darf man, ohne in Widerspruch mit sich selbst zu geraten, die Freiheit nicht leugnen. Es ist der gleiche Widerspruch, wenn der Marxismus zugleich Materialismus oder Naturalismus sein will und anderseits die Geschichtlichkeit verabsolutiert. Die Dialektik dient nur dazu, sich über den Abgrund dieses Widerspruchs hinwegzusetzen. Die Natur ist nicht dialektisch, und am allerwenigsten der Stoff.

Es wäre überhaupt schwer zu verstehen, wie man philosophische Systeme ausdenkt, welche die Selbständigkeit und Ursprünglichkeit des Geistes als Irrtum herausstellen sollen, also eine Art Selbstmord des Geistes, wenn man nicht bedächte, daß im Menschen auch die Gegenkraft des Geistes ständig wirksam ist, das Stofflich-Naturhafte. Aus dem Ringen dieser beiden miteinander geht ja die geschichtliche Bewegung hervor. Darum ist Naturalismus und Materialismus eine ständige Möglichkeit des menschlichen Denkens. Der Mensch ist immer versucht, im Stofflich-Gegenständlichen die eigentliche Wirklichkeit zu sehen und praktisch den Geist für etwas Unwirkliches oder doch Nebensächliches zu halten. Daß diese im Menschen angelegten Bestrebungen in

Zeiten, wo Industrie und Technik das Übergewicht haben, stärker hervortreten, ist nicht überraschend. Dabei straft allerdings der Marxismus durch die gewaltige Wirkung, die dieses philosophische, also vom Geist ausgedachte System, auf den Gang der Weltgeschichte bereits ausgeübt hat, sich selbst Lügen. Hier ist doch sichtlich der Geist Ursprung von Veränderungen auf allen Gebieten, das wirtschaftliche nicht ausgenommen.

Das Geistige ist es eben, was das menschliche Verhalten und Tun sinnvoll macht. Denn der Mensch ist nicht von Instinkten getrieben, sondern führt sich frei, im Hinblick auf einen Sinn. Dieser besteht aber letztlich in der möglichen Selbstverwirklichung. Durch den Blick auf sie erhält sein Leben und sein Tun eine Begründung. Diese hat es nötig, weil es nicht im bloßen Dasein aufgeht wie das Tier, das darum nicht zu wählen hat. Der Mensch will einen Grund haben, warum er eher dies tun soll als jenes, wenn beides als möglich vor ihm steht. Diesen Sinn zu finden und ihn zu verwirklichen, darauf ist er ständig aus; damit bleibt das menschliche Dasein geistig in ständiger Bewegung und ist so geschichtlich.

Der erfaßte Sinn verleiht dem Menschen Ruhe und Zuversicht. Er weiß sich darin geborgen. Was sich als sinnvoll zeigt, das läßt sich ertragen, wenn es auch noch so schwer ist. Ein Leben ohne Sinn hingegen treibt den Menschen in den Selbstmord. Es hieße also die Dinge auf den Kopf stellen, wollte man mit Marx behaupten, diese religiös-metaphysische Begründung sei nur ein Ersatz dafür, daß die richtigen wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Verhältnisse nicht beständen noch zu erreichen seien, also eine Vergegenständlichung des unerreichbaren Ideals in ein unwirkliches Jenseits. Denn dann müßte ein jeder gesellschaftliche Zustand die ihm entsprechende ideelle Ergänzung finden und dadurch sinnvoll und erträglich erscheinen; es läge nie ein Grund vor, sich dagegen zu empören. Was sich in Wirklichkeit zuerst ändert, das ist die Auffassung von der Selbstverwirklichung und damit vom Sinn des Einzelnen. Durch eine solche Änderung erst geschieht es, daß bisher als sinnvoll Erscheinendes sinnlos und damit unerträglich wird. Dann empört sich der Mensch dagegen und versucht, es zu ändern. Auch den großen wirtschaftlichen Umgestaltungen gehen geistige Neueinstellungen voran, die allerdings den wirtschaftlichen Möglichkeiten Rechnung tragen müssen. In diesem Sinne sagt Hegel mit Recht: «Die theoretische Arbeit, überzeuge ich mich täglich mehr, bringt mehr zustande in der Welt als die praktische; ist erst das Reich der Vorstellung revolutioniert, so hält die Wirklichkeit nicht aus¹¹².»

Ferner bedeutete das Erreichen des Endziels der geschichtlichen Entwicklung, der Eintritt der klassenlosen Gesellschaft, daß die geschichtliche Bewegung auflören würde, ohne daß der Mensch aufhörte, unter den alten

geschichtlichen Bedingungen zu leben. Ist die Geschichtlichkeit ein Wesenszug des Menschen, so ist etwas Derartiges vollkommen unmöglich. Die klassenlose Gesellschaft ist eine Utopie. Nur wenn man im Gefolge Hegels meint, die Natur sei nichts in sich Selbständiges, sondern nur Ausdruck entweder des Geistes oder der gesellschaftlichen Verhältnisse, nur dann kann man sich der Meinung hingeben, der Mensch müßte sich nicht mehr aus der Selbstentfremdung durch die Notwendigkeit des Naturhaften zum Selbstsein emporringen, sondern bekäme dieses von der Gesellschaft als Geschenk.

Schließlich bleibt in allen Systemen, die die Geschichtlichkeit des Menschen verabsolutieren, die Frage der Wahrheit. Ist Wahrheit geschichtlich bedingt und nicht für alle Zeiten gültig, so fallen alle genannten Systeme entweder auch unter dieses Gesetz und besitzen dann keinen großen Wert, oder sie machen eine Ausnahme davon, was ihre Urheber wohl stillschweigend voraussetzen, und dann sind sie falsch. Es gilt also die Frage nach dem Verhältnis von Geschichtlichkeit und Wahrheit zu untersuchen.

GESCHICHTLICHKEIT UND WAHRHEIT

Die Geschichtlichkeit durchdringt und prägt alles Menschliche und unterscheidet es von dem Naturhaften, das ungeschichtlich ist. Damit erhebt sich aber die Frage, ob alles, auch Wahrheit, Sittlichkeit, Rechte und Pflichten, restlos der Geschichtlichkeit überantwortet ist und darum einer stetigen Änderung unterliegt. Der Historismus, die Lebens- und die Existenzialphilosophie wie auch der Marxismus behaupten dies, wie im vorigen Kapitel gezeigt wurde. Wahrheit gibt es nur für je ihre Epoche. Was früher wahr war, kann für andere Epochen falsch sein und umgekehrt. Auch die Pflichten sind zeitbedingt. Es gibt kein immer und überall geltendes natürliches Sittengesetz, wie es auch keine anderen Rechte gibt als solche, die geschichtlich entstanden sind und geschichtlich auch wieder vergehen. Was Recht und Unrecht, was Gut und Böses ist, das bestimmt der Zeitgeist, mag man ihn mit dem Historismus als aus dem Zusammenwirken vieler Menschen entstanden halten oder ihn mit dem Idealismus und mit der Lebensphilosophie als die Erscheinungsform einer allen zugrunde liegenden absoluten Wirklichkeit ansehen, die in ständiger Bewegung begriffen ist. Man hat von der «Bedrohung durch die Geschichte» als dem Lebensgefühl des heutigen Menschen gesprochen¹.

Der Eindruck der allgemeinen Wandelbarkeit wird sehr stark, wenn man in der Geschichte vor allem auf das Erlebnis und die Bedeutsamkeit achtet und unter ihnen die Wahrheit der Geschichte versteht. Wie oben gezeigt wurde, ist die Bedeutsamkeit eines Geschehens nie abgeschlossen und kann sich im Laufe der Zeit auf die mannigfaltigste Weise wandeln. Ob etwas zu einem Erlebnis wird, hängt mit seiner Bedeutsamkeit und damit mit dem Psychischen zusammen. Eine solche Wahrheit hat in der Tat nichts Festes und ist geschichtlich wandelbar. Aber sie ist nicht das, was man gewöhnlich unter Wahrheit versteht und worum es auch hier geht.

Es ist ferner zuzugeben, daß manches, was man für unveränderlich und zeitunabhängig angesehen hatte, sich durch die erweiterte Kenntnis fremder Kulturen als geschichtlich bedingt erwiesen hat. Ist es doch, wie früher gesagt wurde, so, daß man alle Ansichten und Gebräuche der eigenen Gemeinschaft als natürlich und vernünftig anzusehen geneigt ist und darum, wo man und solange man keine anderen Gemeinschaften kennt als die eigene, auch als die einzig richtigen und möglichen, selbstverständlichen, von der Natur vorgezeichneten. Je weniger Erfahrung man über ein Gebiet besitzt, um so engstirniger hält man an den eigenen Vorurteilen fest. In der Tat bedeutet

ja jede Erkenntnis eines Irrtums eine Erschütterung der eigenen Welt und des, allerdings mehr vordergründigen und unechten Gefühls des Selbstseins. Darum ist der Mensch wenig geneigt, Irrtümer zuzugeben. Wo sich gar grundlegende Ansichten und Auffassungen als falsch herausstellen, kann sich dies als Krise auswirken, die der Mensch nur dann ohne Schaden zu überstehen vermag, wenn er geistig stark genug ist und einen von dieser besonderen Welthabe unabhängigen personhaften Bereich besitzt, von dem aus er seine Welt neu aufbauen kann, m. a. W. wenn er in hohem Maß er selbst ist.

Ferner ist richtig, daß es kein eigentlich menschliches Gebiet gibt, das seiner Natur nach der Geschichtlichkeit entzogen wäre. Nur das rein Naturhafte im menschlichen Leib, wie die physiologischen unbewußten Vorgänge des Wachstums, des Blutkreislaufs sind von ihr so gut wie gar nicht betroffen oder doch nur dadurch, daß die Geschichte in der Bildung von Rassen mit wirksam ist. Aber diese Vorgänge sind auch nicht im strengen Sinn menschlich.

Wenn es aber so ist, daß nichts der Geschichtlichkeit entgeht, so scheint sich auch die Folgerung zu ergeben, daß es nichts mehr unbedingt Festes im Fluß der Geschichte geben kann. Aller Bestand ist nur scheinbar, eine im Vergleich mit rascheren Bewegungen verhältnismäßig langsame Änderung. Alles Ständige enthüllt sich, wie Dilthey meinte, als «Wirkungszusammenhang», als Knotenpunkt, in dem sich Beziehungen für eine Zeit so verknüpfen, daß der Anschein entsteht, als handle es sich um ein festes Gebilde; in Wirklichkeit wird es sich eines Tages unter dem Einfluß der geschichtlichen Bewegung wieder auflösen, wie es sich unter dem gleichen Einfluß zusammengefunden hat. Schon Pascal ist auf diese Relativität aufmerksam geworden: «Drei Grad näher dem Pol stoßen die ganze Rechtswissenschaft um; ein Meridian entscheidet über die Wahrheit; einige Jahre des Besitzes ändern die grundlegenden Gesetze; das Recht hat seine Epochen; der Eintritt des Saturn in das Sternbild des Löwen bedeutet für uns den Ursprung dieses oder jenes Verbrechens. Schöne Gerechtigkeit, die ein Fluß begrenzt! Wahrheit diesseits der Pyrenäen, und Irrtum jenseits» – «Raub, Blutschande, Kindes- und Vatermord, alles ist schon unter die tugendhaften Handlungen eingereiht worden. Kann es etwas Lächerlicheres geben, als daß ein Mensch das Recht habe, mich zu töten, weil er jenseits des Flusses wohnt und sein Fürst mit dem meinigen einen Streit hat, obwohl ich keinen mit ihm habe!» Und so ergibt sich die Schlußfolgerung, die schon den ganzen Historismus ausspricht, die aber nicht die Meinung Pascals ist: «Nach dem Urteil allein der Vernunft ist nichts aus sich gerecht; alles wankt mit der Zeit. Die Gewohnheit schafft jedes Recht allein dadurch, daß sie angenommen wird; darin liegt die mystische Grundlage ihrer Autorität².»

An der gleichen Stelle spricht Pascal die Ansicht aus, daß man durch die Verbreitung dieser Ansicht von der metaphysischen Unbegründetheit aller Rechtsverhältnisse jede Regierungsform durch Revolutionen umstürzen kann. Sollte es in der Tat so sein, daß alles keine andere Begründung hat als die, daß es eben so geworden ist, dann ist es auch wahr, daß es auch durch die gleiche Bewegung zum Untergang verurteilt ist. Da ferner das Geschichtliche durch den Menschen zustande kommt, so ergibt sich, daß alles durch bloße menschliche Setzung gilt und besteht. Diese Setzung selbst kann aber keinen andern Grund haben als den grundlosen Willen des Menschen; denn alle Gründe entspringen erst seiner Entscheidung, können also für diese nicht Grund sein. Es ist das, was man Dezisionismus genannt hat³, Entscheidung um der Entscheidung willen.

Natürlich kann nur das größte sittliche und rechtliche Chaos aus der folgerichtigen Durchführung einer solchen Lehre entstehen. Jeder entscheidet genau so grundlos wie sein Nachbar, was für ihn als gut oder böse gelten soll. Soll noch irgendeine Ordnung und damit ein Zusammenleben der Menschen möglich werden, so können sie nur durch Gewalt und, wenn möglich, auch durch psychische Beeinflussung zu einem einheitlichen Verhalten gezwungen werden. Der einzige Titel, den die Herrschenden für die Ausübung der Herrschaft aufweisen können, ist eben die Tatsache, daß sie die Macht in Händen haben. Darum darf diese Macht keine andere neben sich bestehen oder aufkommen lassen, sondern muß sie um jeden Preis und mit jedem Mittel beseitigen. Denn die Mittel sind alle gleich berechtigt und gleich unberechtigt; ihr einziger Rechtstitel ist, daß sie zum Ziele führen oder zu führen geeignet erscheinen. Die Gegenwart und jüngste Vergangenheit haben uns Beispiele eines solchen praktischen Historismus und Dezisionismus in grauenhafter Weise gezeigt.

Nicht so radikal wirkt sich das Bewußtsein der Geschichtlichkeit bei Jaspers⁴ aus. Nach ihm ist der Mensch fähig, auch geistige Wirklichkeiten irgendwie zu erfassen. Jedoch bleibt diese Erkenntnis nicht nur ungegenständlich, sondern auch ungewiß, besonders wenn es um die nähere Beschaffenheit dieser Wirklichkeiten geht. Alles bleibt in der Schwebe, ist «Chiffer», die der Mensch aus Eigenem auslegen muß. Die Wahrheit ist deswegen nicht für alle Zeiten die gleiche; sie ist geschichtlich bedingt. Aber eben diese Geschichtlichkeit und Vieldeutigkeit der Wahrheit läßt Platz für die Entscheidung des Menschen.

Jaspers ist vor allem um die Frage bemüht, welche Beziehungen zwischen Geschichte, Geschichtlichkeit und Existenz, dem Selbstsein des Menschen bestehen. Darum steht das Angesprochenwerden von der Vergangenheit für ihn an erster Stelle und wird für ihn zur Wahrheit⁵. Die Wahrheit der Er-

kenntnis verschwindet in dieser existentiellen Wahrheit. Beide sind aber nicht dasselbe. Es ist klar, daß die existentielle Wahrheit, die Ansprechbarkeit, geschichtlich bedingt ist, wie dies bereits oben ausgeführt wurde. Aber daraus folgt nicht, daß auch die Wahrheit der Erkenntnis, das was das Wort Wahrheit gewöhnlich meint, bedingt ist. Auch verhindert sicheres Wissen um geistige Wirklichkeiten nicht die freie Entscheidung des Menschen; er muß sich gerade angesichts dieser Wirklichkeiten dafür entscheiden, ob er ihnen Rechnung tragen, ob er sie durch sein praktisches Verhalten anerkennen will. Nur ein gegenständliches Wissen, wie das naturwissenschaftliche, schließt Entscheidung aus, aber nicht deswegen, weil es sicher ist, sondern weil der Mensch im Verfügen über das Stoffliche nicht die Wahl hat, ob er es sachgemäß behandeln will oder nicht, und es dafür immer nur einen Weg gibt. Außer dieser Sachlichkeit fordert der Stoff keine Anerkennung, und diese hätte hier keinen Sinn.

Auf Jaspers Lehre von den «Chiffren» hat ohne Zweifel der Kantianismus Einfluß gehabt, nach dem man die geistigen Wirklichkeiten nur postulieren, nicht aber eigentlich erkennen kann. Dies steht völlig im Einklang mit der Lehre von den Formen und den Kategorien der Erkenntnis. Nur folgte daraus, daß auch die Geschichtswissenschaft niemals die Vergangenheit so zu erkennen vermag, wie sie an sich war, vor allem nicht die Geistigkeit der Menschen der Vergangenheit. Darum auch bei Jaspers der Gegensatz zwischen einer rein gegenständlichen Geschichtswissenschaft und der eigentlichen Geschichtlichkeit, die tatsächlich grundlos wird. Denn jene kann ja nach dem Kantianismus nur Erkenntnisse bieten, die das Ergebnis der Formung durch die eigenen Kategorien sind. Die Menschen sowohl der Gegenwart wie der Vergangenheit wären nur Phänomene für mich, nicht an sich Personen. Damit wäre der Mensch in den engen Kreis der eigenen Geistigkeit gebannt, aus dem ihn nichts befreien könnte.

Die Erschütterung der Grundlagen des menschlichen Lebens durch die Verabsolutierung der Geschichtlichkeit läßt vermuten, daß sie nicht deren Wesen entspricht. Diese Erschütterung läßt sich auch nicht dadurch aufhalten, daß man glaubt, der Mensch werde durch das Bewußtsein der unbegrenzten Geschichtlichkeit auch zur Erkenntnis der Abgründigkeit des menschlichen Wesens geführt und würde dadurch vorsichtig, um nicht ungewollt furchtbare Folgen aus diesem Abgrund heraufzubeschwören⁶. Vorsicht gibt es nicht an und für sich, sondern nur in bezug auf ein bestimmtes Ziel. Wer ein Haus anzünden will, für den bedeutet Vorsicht mit dem Feuer etwas anderes als für den, der dies vermeiden will. Das Ziel aber setzt sich nach den hier gemeinten Theorien rein aus sich, ohne Grund. Wer Diktator werden will, der vermeidet im Bewußtsein, daß Überraschungen möglich sind, vorsichtig alles,

was ihn daran hindern könnte, wendet aber gewissenlos alle Mittel an, welche er für dienlich erachtet. Zudem haben die Menschen immer schon gewußt, daß ihre Taten unvorhersehbare Folgen haben können, und doch hat sie diese Erkenntnis nicht von unsinnigen Taten abgehalten.

Die Verabsolutierung der Geschichtlichkeit wird allerdings so gut wie nie bis zu den letzten Möglichkeiten durchgeführt. Man bleibt bei den objektiven Geistern als etwas Letztem und Unzurückführbarem stehen. Aber einerseits geht die Möglichkeit der Verständigung über die Grenzen des eigenen objektiven Geistes hinaus, und andererseits bestehen auch innerhalb der Gemeinschaft zwischen den Einzelnen Unterschiede der Auffassung und der Bewertung. Es wäre also folgerichtig, die Wahrheit je auf den Einzelnen zu beziehen. Allerdings hörte damit jede Möglichkeit der Verständigung und damit auch jedes wahrhaft menschliche Leben auf. Diese Folgerungen sind zu unsinnig, als daß man in der Vergeschichtlichung des menschlichen Lebens bis zu diesem Letzten vorzustößen wagte. Aber wenn man dies vermeidet, um innerhalb der Gemeinschaft die Möglichkeit der Verständigung zu retten, dann kann man auch nicht mehr die Wahrheit einfach auf die Übereinstimmung mit dem jeweiligen Zeitgeist beziehen. Denn dann könnte man zeitlich oder räumlich fernliegende Kulturen auch nicht mehr verstehen, sondern sie nur im eigenen Geist auslegen und darum mißverstehen. Dieses Mißverständnis vermöchte man aber als solches nicht zu durchschauen noch könnte man auf die Geschichtlichkeit aufmerksam werden. Man hätte ja keine Möglichkeit, die eigene Ansicht von der Vergangenheit mit dieser selbst zu vergleichen.

Jedenfalls aber entgleitet dem Historismus, der Lebensphilosophie und der Existenzialphilosophie jeder feste Punkt, und alles gerät in Unsicherheit. Dieses Gefühl ist denn auch in unserer Zeit der raschen Änderungen, die ihrer Geschichtlichkeit mehr als andere bewußt ist, vorherrschend. Der feste Punkt kann aber nur der Mensch sein, durch den und für den Geschichte ja ist. Ist er dem Geschehen völlig ausgeliefert, so gibt es diesen Punkt eben nicht. Aber das ist er nicht. Wir haben schon bemerkt, daß die Überlieferung nicht auf naturhafte Weise übernommen wird und weitergeht. Es vollzieht sich vielmehr ein ständiger Vorgang der Beurteilung, der Sonderung und der Auswahl. Der Mensch ist also der Überlieferung nicht ausgeliefert. Er steht, wenn auch nicht einfachhin, so doch in seinem eigentlichsten Sein über ihr, so wie er auch außerweltlich seiend Welt hat. Dieser feste Punkt, das geistige Selbstsein, das Personsein, ist nicht so in das Strömen der Geschehnisse hineingerissen, außer es läßt sich frei dazu gehen, daß es von ihm einfach verschlungen wird. Vom Übergeschichtlichen her, so sahen wir, wird die Geschichte in Bewegung gesetzt, durch das Ringen des Geistes, sich selbst von der Übermacht des Naturhaften immer mehr zu befreien und sich dagegen

zu behaupten. Ohne dieses Übergeschichtliche gäbe es keine Geschichte. Es ist also, da es Geschichte gibt, nicht möglich, daß dieses Übergeschichtliche einfach in ihr untergeht, so sehr es sich immer darum bemühen muß, damit ihm dies nicht geschehe.

Dieses Geistig-Übergeschichtliche im Menschen, das also nicht wie eine platonische Idee zeitlos und ungeschichtlich über dem geschichtlichen Prozeß schwebt, sondern aus seiner eigenen zeitüberlegenen Dauer und Selbstgleichheit heraus mit dem Naturhaften ringt und sich geschichtlich bedingt über das Geschichtliche erheben muß, hat aber Einsichten geistiger Art in Eigenschaften und Strukturen, die entweder allen Seienden als Seienden zukommen und ohne die sie keine Seienden wären, also in das Sein, und in die Wesensstrukturen der einzelnen Seinsbereiche, ohne die sie nicht diese Seinsbereiche wären. Solche Einsichten gibt es schon für das Stofflich-Ausgedehnte, die mathematischen Wahrheiten. Diese allerdings sind als das Gegenständlichste betreffend am leichtesten in ihrer allgemeinen Gültigkeit einzusehen; denn das Stoffliche unterliegt ja nicht der Geschichtlichkeit. Darum hat man immer wieder Versuche gemacht, die menschlich-sittliche Ordnung auf die mathematischen und physikalischen Erkenntnisse zu gründen und diese nach Art einer stofflichen Ordnung für alle einsichtig zu machen: der Rationalismus. Der Versuch muß natürlich scheitern; Geistiges kann sich nicht im Stofflichen begründen. Freiheit findet in notwendigem und sinnfreiem Geschehen keine Norm für sittliches Handeln.

Aber es gibt auch Einsichten in das Wesen der geistigen Seinsweise. Diese Einsichten vergehen nicht mit dem Strom der Zeit. Sie bleiben durch Erinnerung und Mitteilung erhalten und werden an andere weitergegeben, die sie angesichts der gleichen Sachverhalte nachvollziehen können. Würde die Wahrheit mit dem Fluß des Geschehens selbst verfließen, so gäbe es keine Erinnerung, gäbe es keine Sprache. Schon die Bedeutungen der Worte dürfen nicht einfach vergehen, soll Sprache möglich sein. Ein Zwiegespräch läßt sich nur führen, wenn der Antwortende noch weiß, was der Sprechende gesagt hat, auch wenn das Sprechen vorbei ist.

So sind Erinnerung und Mitteilung begründet auf der Unveränderlichkeit der Wahrheit; diese selbst ist wieder gegründet auf die Selbstgleichheit der füreinander offenstehenden Menschen. Die Geschichte selbst wird aufgehoben, wenn man die Wahrheit gegen alle Tatsachen der Geschichtlichkeit ausliefert. Was einmal geschehen ist, das kann in der Erinnerung festgehalten werden, und zwar deswegen, weil der Erinnernde auch später der gleiche er selbst ist wie früher. Geschichte entsteht aber, wie früher ausgeführt wurde, aus dem Kampf des Geistes, der sich selbst gleich bleibt, gegen das einfache Zerfließen des Stoffes. Geschichte ist der Kampf um eine Erweiterung der

Gegenwärtigkeit über die Schranken hinaus, die die naturhaften Schichten im Menschen ihm auferlegen möchten. Würde das Vergangene nur so gesehen, wie die Kategorien der Gegenwart es zum Gegenstand formen, und nicht wie es an sich ist, so sähe man nicht das Vergangene, sondern nur die Gegenwart. Allerdings muß der Mensch gegen das Mißverständnis des Vergangenen durch die Anschauungen der Gegenwart ankämpfen. Dies mit Sicherheit und methodischer Überlegung zu tun, ist die Aufgabe der Geschichtswissenschaft. Ist das Ziel, die Vergangenheit so zu erkennen, wie sie war, grundsätzlich nicht zu erreichen, so verliert diese ihren Sinn.

Man darf auch nicht Wahrheit und Erkenntnis verwechseln. Jene ist eine Eigenschaft der Erkenntnis, nämlich die, die Sachverhalte so zu sagen, wie sie sind. Besteht einmal diese Beziehung zwischen Erkenntnis und Sachverhalt, so gilt von ihr die Bezeichnung wahr für immer. Diese Beziehung läßt sich durch Mitteilung andern Menschen erkennend zugänglich machen: damals war es so. Die Sachverhalte mögen sich in der Zeit ändern. Das ändert nichts daran, daß damals der Sachverhalt so war, wie dies jetzt ausgesagt wird. Da die konkreten Sachverhalte in der Zeit stehen und sich an einem bestimmten Zeitpunkt ereignen, so gehört ihre zeitliche Bestimmung mit zu ihnen und damit auch zu dem Inhalt der Aussage. Es ist nicht wahr, daß Cäsar zu einem beliebigen Zeitpunkt ermordet wurde, sondern nur an den Iden des März 44 v. Chr. Dieser Zeitindex haftet jedoch ausschließlich dem Inhalt an, auf den die Aussage sich bezieht, nicht aber der Beziehung auf ihn, und damit nicht der Wahrheit. Es ist etwas anderes zu sagen: damals war der Sachverhalt so, und darum ist die Aussage, die dies jetzt behauptet, ihm entsprechend und wahr; und: damals war es wahr, daß der Sachverhalt damals so war, aber jetzt ist die gleiche Aussage nicht mehr wahr. Verschiebt man den Zeitindex von dem Inhalt in die Wahrheit, so wird jede Aussage außer über genau Gegenwärtiges unmöglich, damit aber jede Aussage, da sie sich ja in der ablaufenden Zeit vollzieht.

Noch ein zweiter Zeitindex ist in der Aussage zu finden. Als wirkliches und konkretes Geschehen vollzieht sich der Akt der Erkenntnis ebenfalls an einem bestimmten Zeitpunkt. Aber auch dieser Zeitindex gehört nicht zur Wahrheit. Denn diese ist nicht der Akt, sondern eine Beziehung, die aus der Aussage zu dem, von dem sie ausgesagt wird, von selbst entsteht, die Beziehung des Zutreffens: es trifft zu, daß das, was damals geschah, so war, wie es jetzt ausgesagt wird. Die Wahrheit hat als solche keinen Zeitindex; wohl aber gehört zu einer geschichtlichen Wahrheit, daß der Zeitindex des Inhalts der Aussage richtig angegeben ist.

Nicht die Wahrheit, sondern der Akt der Erkenntnis steht wesentlich in der Zeit. Damit ist dieser der Geschichtlichkeit unterworfen. Die Möglichkeit,

gewisse Sachverhalte zu Gesicht zu bekommen, sie zu erkennen und auszusagen, besteht nicht immer in der gleichen Weise. Manche Erkenntnisse setzen bereits erworbenes Wissen voraus; wo dieses fehlt, können solche Erkenntnisse nicht vollzogen werden. Vor allem aber sind manche Menschen sowohl wie ganze Zeiten und Kulturen für gewisse Seiten der Wirklichkeit nicht ansprechbar. Ihre Aufmerksamkeit ist aus Gründen geschichtlicher Art vorzüglich auf andere Seiten und Bereiche gerichtet. Jene Bereiche bleiben ihnen darum ganz oder fast ganz verborgen. Später kann sich die Richtung des Interesses ändern; damit treten andere Bereiche, die bisher im Schatten lagen, klar hervor. Da aber im allgemeinen die geistige Mächtigkeit der Menschen gewisse Grenzen nicht überschreitet, muß dafür anderes aus dem hellen Licht der Aufmerksamkeit wieder verschwinden. Dieses Lichten und Verbergen schreibt Heidegger, wie wir sahen, dem Sein zu, das für den Geist einer Zeit der absolute und letzte Grund sein soll. In Wirklichkeit ist eine solche Konstruktion überflüssig, zumal da sie die Geschichtlichkeit nicht verständlich macht. Letzte Haltungen der in Gemeinschaft lebenden Menschen bestimmen die möglichen Richtungen der Aufmerksamkeit. Es ergibt sich also, daß wohl die Möglichkeit bestimmter Erkenntnisse geschichtlich bedingt ist, aber nicht deren Wahrheit. Jene Erkenntnisse, ohne die die menschliche Lebensführung nicht möglich wäre, können jedoch zu allen Zeiten und überall vollzogen werden.

Es ist wohl nicht zufällig, daß gerade solche Philosophien der Verabsolutierung der Geschichtlichkeit zum Opfer fallen, die wie die Lebensphilosophie und die Existentialphilosophie den letzten Grund der Wirklichkeit als etwas dem psychisch-biologischen Leben Verwandtes verstehen, das sich nicht in geistiger Erkenntnis, sondern in Erlebnis und Gestimmtheit zuerst kundtut. Wie wir sahen, sind die Zeiterstreckungen des bloß Psychischen bedeutend enger als die des Geistigen. Vergangenes wird darum hier viel weniger als Vergangenes erfahren, sondern nur in seiner gegenwärtigen Wirkung erlebt. Auch im Menschen versinkt durch die Wirkung des Psychischen immer Vergangenes ins Vergessen und wirkt nur noch, ohne daß um sein geschichtliches Gewordensein noch gewußt würde, somit bloß als Gegenwärtiges. Es ist anzunehmen, daß das Tier um Vergangenes als solches kaum oder gar nicht weiß, auch da, wo es von ihm bestimmt wird; es wirkt nur als gegenwärtiger Drang. In eine ähnliche Gegenwart ohne zeitliche Tiefe würde die Verabsolutierung der Geschichtlichkeit den Menschen einschließen; er könnte nicht um das Vergangene wissen, wie es war, sondern nur so, wie er es gegenwärtig sieht. Die Vergangenheit wirkt aber auf diese Weise naturhaft und schränkt das Selbstsein ein. Geschichte als ausdrückliches Wissen um die Vergangenheit und mit ihr Geschichtswissenschaft werden überall da unmöglich, wo

man in der geistigen Erkenntnis nicht ein Erfassen der Wirklichkeit sieht, wie sie an sich ist, sondern sie als deren Formung sei es durch die Kategorien des Verstandes oder durch die Befindlichkeit des Psychischen betrachtet. Denn all dies schränkt in Wirklichkeit den Menschen auf die unmittelbare Gegenwart ein und macht ihn dem Tier ähnlich. Geschichte als ausdrückliches Wissen um die Vergangenheit befreit aus der Enge einer solchen Gegenwart, durch die die Gegenwärtigkeit selbst herabgesetzt wird. Diese Befreiung vollzieht sich durch den gleichen Kampf, durch den der Mensch sein Selbst verwirklicht. Darum zeichnet geschichtliches Wissen in den verschiedensten Formen den Menschen aus.

Eine weitere Tatsache, die für die Geschichtlichkeit der Wahrheit zu sprechen scheint, ist die, daß im Lauf der Geschichte vieles fest für wahr gehalten wurde, was spätere Zeiten nicht mehr dafür ansehen konnten. So sagt man: was für die damaligen Zeiten wahr war, das ist es für uns heute nicht mehr. Das ist aber eine falsche Auslegung. Wenn eine Aussage früher wahr war, also mit der gemeinten Wirklichkeit übereinstimmte, so ist immer wahr, daß sie mit der Wirklichkeit übereinstimmte, daß damals die Wirklichkeit so war, wie sie ausgesagt wird. Stellt sich aber heraus, daß dies damals nicht der Fall war, so war schon damals die Aussage falsch, ein Irrtum, obschon sie für wahr gehalten wurde. Irrtum besteht darin, daß man für wahr hält, was es nicht ist. Daß man also früher etwas für wahr hielt, was es in Wirklichkeit nicht war, das zeigt, daß es sich um einen Irrtum handelte, nicht um zeitbedingte Wahrheit. Es ist der Vorzug und die Aufgabe des Geistes, daß er Irrtümer aufzudecken vermag. Ist aber die Wahrheit veränderlich, so fällt der Unterschied zwischen Wahrheit und Irrtum einfach hin. Man kann höchstens sagen: deine Wahrheit ist nicht meine Wahrheit; aber beide haben berechtigten Anspruch auf den Titel wahr. Damit fiel aber jede Möglichkeit einer Beurteilung von Aussagen als wahr oder falsch hin, damit jede Möglichkeit der Verständigung. Der Mensch bliebe wie das Tier solipsistisch in sich eingeschlossen und stieße nie auch nur zur Wirklichkeit seiner Mitmenschen durch.

In der Tat gehen alle Theorien von der Relativität der Wahrheit aus einer Erkenntnislehre hervor, nach der der Mensch nicht imstande ist, die Wirklichkeit an sich zu erkennen. Erkenntnis soll eine Formung des Gegebenen durch menschliche Auffassungsweisen oder Kategorien sein, ohne die es Erkenntnis gar nicht geben kann. Diese Auffassungsweisen mögen als Strukturen der Vernunft oder der Gestimmtheit oder der vitalen Nützlichkeit ausgegeben werden; das ändert für die vorliegende Frage nichts. Vor allem ist es die von Kant behauptete Unmöglichkeit, Geistiges so zu erkennen, wie es an sich ist. Diese Lehre steht schon mit der Tatsache der sprachlichen Verständigung in

Widerspruch. Sie mußte zur Verkennung der geistigen Grundlagen der Gemeinschaft führen und der Verabsolutierung der Geschichtlichkeit den Weg bereiten. Kant selbst entging das Problem, das seine Erkenntnislehre heraufbeschwor, dadurch, daß er in seiner Kritik unkritisch annahm, die Kategorien seien allgemein und unveränderlich. Aber diese Annahme muß ja folgerichtig selbst ein Ergebnis der Formung des Gegebenen durch seine Kategorien sein. Und so sind es auch die andern Systeme. Sie können auf Geltung für andere keinen Anspruch erheben. Denn ihre Richtigkeit mißt sich nicht an dem, was ist, sondern an der Art des Subjektes, so oder so aufzufassen. Ob aber diese Art bei allen die gleiche ist oder nicht, dies objektiv festzustellen, dazu müßten die Kategorien wenigstens für diesen Fall ausgeschaltet werden, was nach der Voraussetzung der Systeme undenkbar und unsinnig ist.

Die Geschichte erweist sich im Gegensatz zu diesen Systemen als ein Kampf um die wahre Erkenntnis. Der Geist will sich aus dem bloßen Anschein, der ihm vom Leiblich-Psychischen und dessen ausschließlicher Beziehung zur Lebenserhaltung aufgedrängt wird, frei machen zum Blick auf die Wirklichkeit, wie sie an sich ist. Nicht die Vernunft ist nach formenden Kategorien strukturiert, sondern die Sinnlichkeit besitzt Schemata der Auffassung, wie die Tierpsychologie immer klarer zeigt. Darum kann die sinnliche Wahrnehmung für sich allein immer nur die lebenswichtigen Seiten der Wirklichkeit bemerken; die andern gibt es für sie nicht. Der Geist hingegen kann sich allen Sachverhalten angleichen, weil er von solchen Kategorien und Schemata frei ist.

Im Menschen werden die engen Schemata der Sinnlichkeit immer wieder vom Geist zur Wirklichkeit an sich hin überstiegen. Daß dies für die verschiedenen Seinsbereiche nicht in gleicher Weise möglich ist, am wenigsten im Stofflichen, am leichtesten hingegen im Menschlichen, das nachzuweisen ist hier nicht der Ort⁷. Aber die sinnlichen Schemata sind nicht einfach verschwunden. Sie müssen durchbrochen werden. Allerdings haben sie sich verändert. Beim Tier sind sie artbedingt, ziemlich fest und starr, von Geburt an mitgegeben. Beim Menschen sind sie unter dem Einfluß des Geistes weniger starr und darum geschichtlich bedingter. Gleiches geschichtliches Erbe, gleiche Gemeinschaft bedingen auch Gleichheit der unmittelbaren Auffassungsweisen. Von sich aus haben diese aber keine Beziehung zur Wahrheit, da sie nicht dem Geistigen entstammen. Sie können die Wirklichkeit auch entstellt wiedergeben.

Es ist gerade die Geschichte, die zeigt, wie zu gewissen Zeiten Ansichten als selbstverständlich galten, die sich später als Irrtümer herausstellten. Alle Zeitgenossen waren der gleichen Meinung; niemand äußerte einen Zweifel. Eben diese allgemeine Überzeugung bestärkte einen jeden in der gleichen Ansicht. Die einzelnen Zeiten und Kulturen sind nicht weniger durch ihre

gemeinsamen Vorurteile und Irrtümer charakterisiert als durch ihre positiven Erkenntnisse und Leistungen.

Eine solche Tatsache kann natürlich nachdenklich stimmen. Es ist kein Zweifel, daß auch unsere Zeit ihre Vorurteile hat. Aber erst später wird man sie als solche entlarven, obschon man einige von ihnen schon jetzt als solche erkennen kann. Aber daß man später zu solcher Erkenntnis gelangen kann, das besagt, daß die Wahrheit als Erkenntnis der Wirklichkeit, wie sie an sich ist, möglich ist. Sonst gäbe es ja keinen Standpunkt, von dem aus man gültig ein Vorurteil als solches beurteilen könnte. Allerdings ergibt sich daraus wiederum, was schon mehrfach gesagt wurde: auch die Erkenntnis der Wahrheit gehört mit zum Streben nach Selbstverwirklichung; auch sie erfordert einen Kampf, den gleichen Kampf.

Weil die Geistigkeit anderer Menschen sowohl im lebendigen Verkehr mit ihnen wie auch in ihren Werken zugänglich ist, ist auch Geschichte als Wissenschaft möglich. Sie kann grundsätzlich zu sicheren Erkenntnissen gelangen. Allerdings erfaßt sie die Vergangenheit nie erschöpfend. Aber dies tut auch der lebendige Verkehr nicht, und trotzdem stellt niemand das Dasein seiner Mitmenschen und die Möglichkeit, sichere Erkenntnis von ihnen zu haben, in Abrede. Gewiß entbehren alle diese Erkenntnisse der Exaktheit der Naturwissenschaften. Das liegt aber nicht an der geschichtlichen Methode noch an der geringeren Erkennbarkeit des Geschichtlichen, sondern an dessen Sein mit seinem vielseitigen Reichtum. Das Geschichtliche mit der Exaktheit der Naturwissenschaften erkennen und darstellen wollen, das hieße sein Sein nicht so wiedergeben, wie es ist. Die Sicherheit einzelner geschichtlicher Erkenntnisse kann so groß sein wie die von mathematischen Wahrheiten. Der gegenteilige Eindruck entsteht daraus, daß jene nicht zwingend sind wie diese und es nicht sein können; denn die geschichtlichen Ereignisse sind ja so, daß sie auch nicht hätten sein können, weil sie aus der Freiheit hervorgehen; ihr Gegenteil ist darum nicht unsinnig wie bei den mathematischen Wahrheiten, die keine zweite Möglichkeit zulassen. Aber dieser Unterschied hat mit der Gewißheit nichts zu tun. Ferner betrifft die geschichtliche Erkenntnis immer Einmaliges, die mathematische Allgemeines und darum überall Nachprüfbares. Das erschwert wohl die geschichtliche Erkenntnis, macht sie aber nicht unmöglich.

Sichere Wahrheit ist also von der Geschichte nicht ausgeschlossen, und die Geschichte ist nicht eine Auslegung der Vergangenheit mit den Kategorien und den Vorurteilen der Gegenwart. Die historische Methode hat gerade den Sinn und die Aufgabe, immer mehr die persönlichen und gegenwartsbedingten Anschauungsweisen des Forschers durch die der zu erforschenden Zeit zu ersetzen. Die geschichtliche Erkenntnis bezieht sich zudem nicht nur auf das

Äußere und Stoffliche der Überreste, sondern durch ihre Vermittlung auf die Geistigkeit ihrer Urheber. Wie wir sahen, schließt die geschichtliche Tatsache immer das Moment der Geistigkeit ein; ohne dieses ginge es um eine physikalische, nicht um eine geschichtliche Tatsache. Leugnen, daß man darüber unter bestimmten Voraussetzungen wahre und sichere Erkenntnis gewinnen kann, hieße einschlußweise leugnen, daß wir die Menschen unserer Umgebung in ihrem einmaligen geistigen Sein erfassen können. Praktisch tut das niemand, auch wer es in der Theorie für unmöglich erklärt.

Aus all dem folgt, daß auch Glaube im eigentlichen Sinn⁸ sich nicht nur auf einmalige Tatsachen der Geschichte stützen kann, sondern wesentlich muß. Glaube ist eine personhafte Haltung zu einer anderen Person; indem und soweit man ihre Geistigkeit erfaßt, vernimmt man auch ihre Zuverlässigkeit oder ihre Unzuverlässigkeit und kann darum ihren Aussagen trauen oder muß ihnen mißtrauen auch da, wo man sie nicht an der Sache selbst nachprüfen kann. Letzteres ist aber in der Geschichte gewöhnlich der Fall, wie überall da, wo es um Personen und das Verhältnis zu ihnen geht. Persönliche Taten und Aussagen sind einmalig wie die Person selbst; allgemein sind nur Verhältnisse und Gesetze des Stofflichen. Die Religion des rein und absolut personhaften Gottes kann zu ihrem Grund nicht solche allgemeine Aussagen haben; sie beruht nicht nur wie im Bereich menschlichen Personseins, auf relativ einmaligen, sondern auf absolut einmaligen, weil unbedingt freien Taten und Aussagen, durch die er sich zu erkennen gibt. Von diesen gibt aber nur die Geschichte Kunde. Nur Religionen mit einem stark naturhaften Einschlag, solche, die die überall wirkenden Weltmächte als göttlich verehren, können entsprechend ungeschichtlich sein. In der Geschichte gibt sich Gott nicht durch die Vermittlung des naturhaften Geschehens zu erkennen, sondern durch den menschlichen Geist in dessen Einmaligkeit und Freiheit. Und das entspricht dem absoluten Personsein Gottes; denn was Person, was Mitteilen, Offenbaren, Hören und Erhören ist und besagt, das wissen wir nur aus dem menschlichen Bereich. Er kann uns also, und er allein, eine wenn auch unvollkommene und analoge Erkenntnis des Personseins Gottes vermitteln.

Der Ausgangspunkt für die Erkenntnis der Wahrheit ist also der Bereich des eigentlich Menschlichen. Noch nie hat jemand im Ernst daran gezweifelt, daß der Mitmensch, mit dem er ein Gespräch führt, auch selbständig als Person existiert. Noch hat jemand gemeint, er habe seine Sprache selbständig erfunden, obschon sie die anderen verstehen und in gleicher Weise gebrauchen. Zweifel an der Existenz der andern oder an der Sicherheit ihrer Erkenntnis sind unernst, vom grünen Tisch. Darin, daß sie sprechen und Stellung nehmen, wird ihre Geistigkeit kund. Von hier aus, wo die Wahrheit unmittelbar und klar zugänglich ist, kann man aufbrechen und untersuchen, wie es um

die Erkenntnis der übrigen Seinsbereiche steht und so den Kreis der sicher erkannten Wahrheit erweitern.

Mit der Erkenntnis der andern Menschen als Personen, ohne die es kein menschliches Leben und auch keine Geschichte gäbe, sind auch die andern Grundlagen des geistig-sittlichen Lebens gesichert. Die Geschichte erwies sich als Kampf um das vom Stoff immer bedrohte Selbstsein, um die Selbstverwirklichung. Damit ist schon ein Gemeinsames gefunden, das von allen Menschen gilt, und, im Umkreis unserer Erfahrung, nur vom Menschen. Eine weitere Gemeinsamkeit ist die Offenheit und Ansprechbarkeit, das Verstehen- und Mitteilenkönnen, das Sichoffenbaren oder Verschließen. Ein Seiendes, das davon nichts hätte, wäre kein Mensch. Ein Drittes ist die Fähigkeit, Kulturdinge und damit äußere Kultur zu schaffen, eine neue Welt in die Natur hineinzustellen. An dem Vorhandensein solcher Kulturdinge erkennt man ja mit Sicherheit den menschlichen Charakter ihrer Urheber. Wo man Werkzeuge findet oder den Gebrauch des Feuers, da waren einmal Menschen.

Diese drei gemeinsamen Züge genügen schon, um für die Geistigkeit eine feste Grundlage zu schaffen. Denn alles, was sie einschließen oder worauf sie gründen, ist ebenso allgemein gültig wie sie selbst. In der Selbstverwirklichung steht vor dem Menschen ungegenständlich ein Ziel, das Ziel größtmöglicher Befreiung vom Zwang des naturhaften, damit das Geistige sich wesensgemäß auswirken könne. Freiheit in der Verfügung über die eigenen Fähigkeiten ist auch mit der Möglichkeit sinnvollen Sprechens und Vernehmens bereits gegeben. Ohne sie käme es höchstens zu Äußerungen des Gefühls, die aus sich nichts mitteilen, keinen Sachverhalt in den Worten des Mitteilenden sehen lassen, was das Wesen der Sprache ausmacht. Diese Freiheit besteht innerhalb gewisser Grenzen auch dem Stoff gegenüber; diese Grenzen hängen nicht vom Stoff allein, sondern auch von der geistigen Mächtigkeit des jeweiligen Menschen ab.

Die Selbstverwirklichung wird überall ungegenständlich so verstanden, daß der Mensch frei aus sich handle und nicht gezwungen durch fremde Ursachen. Ausdrücklich wird dies zunächst auf die Freiheit von Bedrückung durch den Mitmenschen bezogen. Jeder will tun können, was er will, nicht was andere für ihn wollen. Aber gerade bei den Menschen, die nicht unter dem Zwang der anderen Menschen stehen, bei den Herrschern, Königen und Tyrannen der Frühzeit der Geschichte, zeigt sich, worauf bereits aufmerksam gemacht wurde, noch ein anderes Streben. Was sie auch tun, wie willkürlich ihre Herrschaft auch sein mag, sie suchen sich doch als gerechte Herrscher hinzustellen, die, was sie taten, zum Wohl ihrer Mitmenschen vollbrachten. Diesen Anspruch erheben sie nicht nur vor den Menschen, sondern mehr

noch vor den Göttern, vor denen sie sich in ihren Inschriften rühmen. Sie wollen also so gehandelt haben, wie es der Wirklichkeit, den Sachverhalten entsprach, richtig, gerecht, so wie es sein soll, und zwar nicht durch menschliche Festsetzung, sondern durch etwas, was den Menschen übersteigt.

Darin liegt die Erkenntnis, daß der Mensch nur dann vollkommen er selbst ist, gut ist, wenn er nicht nach Willkür handelt, so wie sein Gelüste, seine Laune, seine Vorlieben und Abneigungen ihn treiben, sondern wenn er sich der Wirklichkeit der Menschen und der Dinge entsprechend benimmt. In der Willkür richtet sich der Mensch nicht nach einer solchen Wirklichkeit; er wird vielmehr getrieben, handelt blind, damit nicht ganz er selbst. Etwas in ihm, was er nicht voll und nicht eigentlich ist, bestimmt sein Tun, nicht er selbst. Das erfährt er, wie die erwähnten Zeugnisse neben vielen andern Tatsachen der Geschichte und des Lebens zeigen, als nicht-sein-sollend, weil dem eigenen Sein nicht entsprechend. Auch wenn er es tut, weiß er doch, daß er es nicht tun sollte, daß er sich dadurch etwas vergibt, daß er weniger Mensch ist, daß es nicht gut ist. Darum möchte er es vor den Menschen in einem andern, unwahren Licht hinstellen.

Anderseits vernimmt er ungegenständlich, aber deutlich genug, daß er dann möglichst er selbst ist, gut ist, wenn er sich nicht treiben und bestimmen läßt. Er soll so viel Abstand haben zu sich selbst, das heißt, so Herr über das Unterpersönliche in sich sein, das ihn blind treiben möchte, daß er an sich halten kann, um die Wirklichkeit so zu sehen, wie sie ist, also die Wahrheit zu erkennen, um aus dieser Erkenntnis heraus das Angemessene frei, aus innerstem Entschluß, als Herr seiner selbst, zu bestimmen und zu tun. Zu diesem Angemessenen, dessen Erkenntnis er den unterpersönlichen Schichten seines Seins immer abrufen muß, gehört vor allem die Anerkennung der Mitmenschen als das, als was die Rede sie immer schon zu erkennen gibt, als Personen, die ebenfalls selbst sein wollen und darum ringen. Die andern Schichten seines Seins treiben ihn dazu, in den andern Menschen nur Mittel für die eigenen Zwecke zu sehen, die man ausnützen soll, oder Hindernisse, die zu beseitigen sind. Dem zu widerstehen, ihr Selbstsein und ihr Recht zu immer vollkommenerem Selbstsein anzuerkennen und danach zu handeln, sie nicht als verstandbegabte Haustiere zu mißbrauchen, diese Haltung allein entspricht der Wirklichkeit, wie sie sich schon in der Rede zeigt. Nur wer ihr Rechnung trägt, besitzt die volle Freiheit, selbst zu sein. Denn nur ein solcher übersieht über dem Drängen der Selbstsucht nicht das Selbstsein der andern, sondern ist Herr genug über sich, um von diesem Drängen unbehindert diese Anerkennung zu leisten.

Daß aber das Selbstsein immer zugleich gegeben und aufgegeben ist – wäre es nicht schon gegeben, so käme es nie zum Sprechen –, daß er es aus der Um-

klammerung durch das Unterpersönliche, in der er sich immer schon vorfindet, befreien muß und auch kann, das weist ihn darauf hin, daß er das Eigentlichste, das Selbstsein, ist, ohne es aus sich zu sein. Er spürt die Gebrechlichkeit der Existenz, ihre dauernde Bedrohtheit. Er vernimmt, daß sein Ringen um das Selbstsein dieses immer schon voraussetzt, daß er sich also auch im Geistigen nicht einfach in der Hand hat, sondern sich in die Hand gegeben ist, daß er seiner Existenz die grundlegende und entscheidende Seinsverankerung selbst nicht zu geben vermag, sondern nur auf Grund ihrer nach immer größerer Freiheit streben kann. Er weiß sich darin vor höhere Mächte gestellt, von denen er gerade in seinem Selbstsein abhängt, die dieses auch bejahen und vor denen er dafür Verantwortung trägt. Dies alles zeigen schon die ersten schriftlichen Zeugnisse der Menschheit. Der Mensch ist wesentlich religiös, wie immer er nun sich diese Mächte näher vorstellen mag. Daß es sie gibt, weiß er mit untrüglicher Sicherheit. Wie sie sind, darüber hatte er, neben einigen Zügen, die ihm gewiß waren, mehr Vermutungen als eigentliches Wissen; und er war sich dessen auch bewußt.

Damit sind aber die zu allen Zeiten gleichbleibenden Grundlagen der Sittlichkeit und der Religion gegeben. Sie ergeben sich unmittelbar aus der gleichen Wirklichkeit, aus der die Geschichte und die Geschichtlichkeit entsteht. Man kann also nicht jene durch diese aufheben wollen, ohne diese selbst unmöglich zu machen. In allem Geschichtlichen walten, weil es Geschichte von Menschen und durch Menschen ist, die Ansprüche der menschlichen Wirklichkeit, nicht nur der eigenen, sondern auch der der Mitmenschen. Diese Grundlagen sind darum unerschütterlich und erheben ihren Anspruch auf Beachtung, solange es Menschen, solange es Geschichte gibt. Da die Einsicht in das Dasein göttlicher Mächte mit dem personhaften Sein des Menschen ebenso wesentlich verknüpft ist wie Erinnerung, Erkenntnis des Ansich der Wirklichkeit, wie die Möglichkeit des Sprechens und Verstehens, so gehen sie überall zusammen. Dabei handelt es sich nicht um bloße Geltungen, die wie platonische Ideen über der Wirklichkeit schweben. Es ist die geistige Wirklichkeit des Menschen selbst, die Religion und Sittlichkeit fordert; es ist die Geschichte, die die gleichbleibenden Grundlagen aufweist. Sie sind gleichbleibend, weil das Geistige als personhaft nicht einfachhin vergeht, sondern im Strömen der Änderung sich gleichbleibt, Selbst ist.

Allerdings würde es den Historismus nur begünstigen, würde man nicht auch die andere Seite hervorheben. Dieses, was sich in der Geschichte durchhält, ist nichts Ungeschichtliches, ein Block, der von dem Strom der Geschichtlichkeit umspült wird, ohne daß sie in ihn eindringt. Eine solche Auffassung trägt Dingkategorien in das Geistige. Das Gleichbleibende ist Träger und Macht der Geschichte, in ihr und durch sie sich verwirklichend und mit

seinem ganzen Sein in sie eingehend, ohne aber von ihr einfach mitgerissen zu werden; so wie der Mensch immer dieser Mensch und doch immer anders ist. Wenn Dilthey sagt, daß «der Mensch weder seine Häute abschälen und sich finden kann, wie er an sich ist (worüber Nietzsche verrückt wurde) noch eine Gesellschaft machen (so wenig wie eine Religion)», so ist dies richtig gegen eine dinghafte Auffassung des Geistigen. Aber keinesfalls folgt daraus, daß er recht hatte, wenn er glaubte, daß nunmehr alles nur geschichtlich geworden sei. Die metaphysischen Bedingungen der Geschichtlichkeit, das, was die Geschichte in Gang bringt, kann nicht Folge der Geschichte sein.

Das Selbstsein ist gegeben und aufgegeben. Es wird nur im Kampf mit den unterpersönlichen Seinsschichten und zugleich im Miteinander mit den Mitmenschen wirklich. Es muß sich also aus der jeweiligen Lage heraus verwirklichen. Darum nimmt diese Verwirklichung im Laufe der Geschichte mannigfache Formen an, und darin sind Religion und Sittlichkeit in ihrer konkreten Verwirklichung auch geschichtlich. Aber sie sind es nie so, daß es als gut erachtet würde, daß man den Mitmenschen als Person nicht anerkenne, sondern einfach als Mittel gebrauche, daß es als fromm gelte, keine Rücksicht auf die höheren Mächte zu nehmen. Die wahre Selbstverwirklichung bleibt immer das Maß, woran die einzelnen Taten des Menschen in allen geschichtlichen Lagen gemessen werden, um als gut oder böse, als besser oder weniger gut, als mehr oder weniger schlecht erfunden zu werden. Dieser Maßstab ist und bleibt unveränderlich. Ihn hebt keine Geschichtlichkeit und keine einzelne geschichtliche Umwälzung auf. Denn mit ihm versänke die Geschichte selbst im Abgrund des Unmenschlichen. Wie die Geschichtlichkeit aus dem Ringen des Personhaften mit dem Unterpersönlichen entsteht, so besteht die Sittlichkeit darin, daß die Forderungen des Personseins in jeder Lage gegen die herabziehenden Kräfte verwirklicht werden.

Ferner ist zu bedenken, daß in diesem Ringen der Mensch immer unterwegs ist. Die Sittlichkeit wird genau wie die Erkenntnis der Wahrheit kaum je vollkommen verwirklicht. Es ist ein Ringen der Freiheit mit der Unfreiheit; und deren Kraft zeigt sich überall. So geschieht es, daß der Mensch zuweilen das erkannte Gute nicht verwirklicht, weil ihm die Anstrengung zu groß ist, oder daß er wenigstens unter der Reinheit des sittlichen Ideals zurückbleibt, ohne deswegen der Unsittlichkeit zu verfallen. Eine formalistische Ethik wie die Kantische trägt der menschlichen Wirklichkeit nicht Rechnung, die nicht endgültige Verwirklichung, sondern ein ständiges Streben nach Verwirklichung ist, die also besser oder unvollkommener verwirklicht werden kann, oder die der Mensch frei ablehnt, obschon er sie als das Gute erkennt.

Weiter ist nicht nur die Freiheit da, die Aufgabe auf sich zu nehmen oder nicht. Es kommt auch darauf an, daß genügend in jeder Lage erkannt werde,

was zur Selbstverwirklichung führt, was von ihr abfallen läßt. Nun haben wir schon gesehen, daß in dieser Selbstverwirklichung Verschiedenes beschlossen liegt, was unter dem Einfluß des Unterpersönlichen zweideutig wird. Der Inhalt des Ideals wird um so mehr vom Unterpersönlichen beeinflusst, je unfreier der Mensch innerlich noch ist. Selbstverwirklichung ist Macht; sie verschafft Anerkennung; sie ist Größe, die Bewunderung verdient; sie ist Herrschaft, aber über sich selbst. Alles dies kann aber mißverstanden werden als Macht über andere, als Besitz und Reichtum, als Unterdrückung der Mitmenschen; was nur Folge und Auswirkung wahrer Größe sein sollte, wie Ruhm und Ehre, wird um seiner selbst willen angestrebt. Das Selbstsein gerät so ins Zwielficht, wird zugleich verstanden und mißverstanden. Verstanden, weil wie wir bereits feststellten, auch das Mißverständnis und Mißverhalten sich den Schein des wahren Verständnisses und der guten Haltung geben will. Wenn auch gebrochen und verzerrt, wirkt sich doch noch das grundlegende Streben darin aus, und der Mensch spürt dies.

In dieser Gebrochenheit des Verständnisses kann sich die Geschichtlichkeit mächtig auswirken. Denn bald ist es diese, bald jene unterpersönliche Macht, die sich darin bemerkbar macht. Aber der Mißbrauch kann nie ein ganz gutes Gewissen haben. Immer wird er versuchen, sich zu rechtfertigen. Niemand gibt zu, daß er Unrecht tut. Niemand will nach seinen eigenen Erklärungen den Krieg, sondern nur den Frieden; der Krieg wird ihm von den andern, die böse sind, aufgedrungen. Auch die grausamsten Tyrannen vollbringen angeblich ihre unmenschlichen Taten nur gezwungen, weil das Beste der großen Menge, keineswegs aber ihre Herrschsucht sie erfordert.

Aus all diesen Gründen kann der oberflächliche Schein entstehen, den schon Pascals Worte ausdrücken, daß es nichts Festes und Bleibendes in der Geschichte gibt; daß Unrecht Recht und Recht Unrecht, daß Wahrheit Irrtum und Irrtum Wahrheit wird schon durch das bloße Weiterschreiten der Geschichte. Letzteres kann nie der Fall sein. Was aber Recht und Unrecht betrifft, so kann die gleiche äußere Tat in gewissen Lagen dem Recht entsprechen, in anderen Lagen dagegen Unrecht sein. Damit ist aber die Grundlage der Sittlichkeit und des Rechts nicht erschüttert. Wer von seinem eigenen Baum Früchte pflückt, tut kein Unrecht; wenn aber der gleiche Baum in das Eigentum eines anderen übergegangen ist, so wird die gleiche äußere Tat zum Unrecht.

Das Ergebnis ist also kurz dieses: die gleichen Wirklichkeiten und Mächte, aus denen die Geschichtlichkeit und die Geschichte des Menschen wesen, sichern auch die unveränderlichen Grundlagen des Menschseins, Erkenntnis der Wahrheit, Religion und Sittlichkeit. Weit davon entfernt, einander aufzuheben, machen sie einander möglich, weil sie Seiten der einen geistig-

personhaften Wirklichkeit sind, durch die der Mensch ein Mensch und kein Tier ist. Aus den gleichen Gründen ergibt sich auch, daß es auch im Geistigen eine menschliche Natur gibt, Natur hier nun nicht im Sinne des Naturhaften, sondern eines wesentlichen Bestandes, der in jedem Menschen verwirklicht ist, und ohne den er nicht Mensch wäre. Worin diese geistige Natur besteht, wurde oben schon angegeben. Sie liegt in der Fähigkeit, sich mitzuteilen und Mitteilungen zu verstehen, also auch im Besitz einer Sprache. Ferner in der Fähigkeit, Kulturdinge und äußere Kultur zu schaffen. Drittens gehört dazu die Geschichtlichkeit. Zugrunde liegt allem diesem zusammen das eigene Selbstsein und die Erkenntnis zum mindesten des Selbstseins auch der andern Menschen. Ohne diese Sachverhalte wäre ein Seiendes kein Mensch.

Diese geistige Natur des Menschen ist allerdings von seiner leiblichen sehr verschieden. Diese ist ziemlich starr und hat sich im Lauf der Zeit wenig geändert. Die wirklichen Änderungen sind dabei sehr oft eine mittelbare Folge der menschlichen Geistigkeit, die ihn befähigt, sich den verschiedensten Klimata und Lebensbedingungen anzupassen. Diese wirken dann wieder auf den Leib zurück. Selbst die Züchtung von Haustierrassen und von Nutzpflanzen ist eine geistige Tat, die die Natur geändert hat.

Die geistige Natur ist entsprechend der Seinsweise des Menschen nichts Starres. Sie läßt unübersehbar viele Möglichkeiten zu. Möglichkeiten zu haben ist ja für den Geist bezeichnend. Aber gewisse Verhaltensweisen werden als bloß scheinbare Möglichkeiten, als der Selbstverwirklichung widerstreitend und darum nicht-sein-sollend einsichtig erkannt; sie sind böse. In der ungeheuren Anpassungsfähigkeit des Menschen liegt ein Wesenszug des Menschen; sie gehört zu seiner geistigen Natur, so wie es zu ihr gehört, daß er eine Sprache besitzt, aber so daß die einzelne Sprache geschichtlich bestimmt wird und es darum eine Unzahl verschiedener Sprachen gibt. So verwirklicht sich diese geistige Natur immer und nur geschichtlich; und auch das gehört zu ihr. Aber sie eben verwirklicht sich. Der Mensch ist in einem Ausmaß, wie es die Natur nicht kennt, geistig veränderlich, und bleibt doch Mensch. Allerdings, wenn man unter der geistigen Natur etwas Starres versteht, etwas, was von der Geschichtlichkeit nicht berührt wird, dann kann die Kenntnis der Geschichte nur dazu führen, ihre Wirklichkeit zu leugnen. Aber dann versteht man das Geistige mit naturhaften, also ihm nicht angemessenen Kategorien. So wie man auch in den Kategorien des Dinghaften denkt, wenn man diese Durchdringung von gleicher menschlicher Natur und von Geschichtlichkeit für unmöglich erklärt. Sie ist eine Tatsache, ob wir sie nun verstehen oder erklären können, eine Tatsache, auch wenn es im Dinghaften so etwas nicht gibt noch geben kann.

Nicht zu leugnen ist, daß in einer gleichförmigen Umwelt die Gefahr besteht, die Geschichtlichkeit zu verkennen oder ihren Bereich einzuschränken; man hält eine besondere Verwirklichung der menschlichen Natur, die so, wie sie tatsächlich ist, geschichtlich geworden ist, für die menschliche Natur überhaupt. Denn das ist das Bezeichnende für den Menschen, daß die Durchdringung beider so innig ist, daß das geschichtlich Gewordene als naturhaft erscheinen kann, wie dies das Beispiel der Muttersprache zeigt, die für das naive und primitive Verständnis allein die Dinge richtig bezeichnet. Vor solchen Irrtümern kann die Kenntnis der Geschichte und der Mannigfaltigkeit menschlicher Kultur bewahren und dadurch den Weg offen halten für Änderungen, wenn die Lage solche einmal erheischt. Wer geschichtlich Gewordenes als zur Natur des Menschen gehörig mißversteht, wird sich gegen dessen Änderung grundsätzlich zur Wehr setzen, wie anderseits die Vertreter einer falsch verstandenen und verabsolutierten Geschichtlichkeit selbst deren Grundlagen in Frage zu stellen geneigt sind und die Änderung um der Änderung willen suchen.

Zugleich entlarvt die Kenntnis der Geschichtlichkeit des Menschen alle innerweltlichen, als absolutes Ziel der Geschichte gesetzten Idealzustände, wie etwa die klassenlose Gesellschaft des Marxismus, als Utopien. Der Mensch kann und soll immer an der Verwirklichung besserer Zustände auf Erden arbeiten; denn in dieser Arbeit verwirklicht er sich selbst, wenn sie aus der angemessenen Haltung heraus unternommen wird. Aber jede konkrete Verwirklichung bleibt unvollkommen, weil der Mensch, der sie unternimmt, unvollkommen ist, nicht zum vollen Selbstbesitz gelangt ist, sondern immer erst aus der Selbstentfremdung zur größeren Selbstverwirklichung hinstrebt.

Kapitel 7

DER SINN DER GESCHICHTE

Die Einsicht in die geistigen Grundlagen der geschichtlichen Bewegung gestattet auch, auf die Frage nach dem Sinn der Geschichte eine Antwort zu geben. Diese Frage stellt sich dem Menschen fast notwendig beim Anblick der dauernden Bewegung, in der alles Menschliche begriffen ist, und die nicht nur alles hervorbringt, sondern auch alles wieder zerstört. Die Bewegung kommt vor allem als Vergeblichkeit und Vergänglichkeit zum Bewußtsein, wie dies schon der *Prediger* in seinen ersten Kapiteln so ergreifend ausgedrückt hat, um dann zum Schluß zu kommen: «Was fruchtet dem Menschen all sein Mühen und seines Geistes Sinnen, womit er sich plagt unter der Sonne? Alle seine Tage sind doch voller Leid und seine Arbeit voll Ärger. Selbst bei Nacht ruht sein Geist nicht. Auch das ist eitel!» (2, 21f.).

Dem gegenüber sucht der Mensch, dem durch eine falsche Auslegung der Geschichtlichkeit jeder feste Boden unter den Füßen verschwunden ist, in der geschichtlichen Bewegung selbst einen Sinn zu finden. Es ist nicht überraschend, daß man zur Beantwortung dieser Frage die Kategorien der Kulturdinge herangezogen hat. Legt doch das alltägliche Verständnis und mit ihm manche philosophische Systeme selbst die Naturdinge mit ihrer Hilfe aus. Die Anwendung auf die Geschichte erscheint dem gegenüber auf den ersten Blick viel berechtigter. Ist doch die Geschichte ebenso wie die Kulturdinge ein Werk des Menschen, was man von der Natur nicht behaupten kann. Außerdem begegnet uns der Sinn am gegenständlichsten und faßlichsten in den Kulturdingen. Er ist darin gleichsam verstofflicht und greifbar. Ein Kulturding als solches verstehen heißt, seine Bestimmung und damit den Sinn erkennen, den seine Formung verfolgt hat. Diese Sinnerkenntnis gehört wesentlich zur Erkenntnis der Kulturdinge hinzu.

So hat man das geschichtliche Geschehen nicht selten dem Vorgang gleichgesetzt, durch den die Kulturdinge zustande kommen. Dieser besteht wesentlich in der Verwirklichung eines Planes, nach dem der Stoff geformt wird, und zwar dadurch, daß durch Ortsbewegungen Teile von ihm weggenommen oder hinzugefügt und zusammengesetzt werden. Erst wenn die beabsichtigte Form vollständig im Stoff verwirklicht ist, ist das Kulturding dieses Kulturding, das es sein soll. Vorher hingegen ist es dies nicht. Eine unvollendete Maschine ist keine Maschine, ein unfertiges Haus ist nicht bewohnbar. Das Ziel der Vollendung steht leitend über dem ganzen Prozeß der Herstellung. Dessen einzelne Abschnitte haben keinen Sinn in sich, sondern nur vom Ziel her. Leicht wird dann die Vollendung der Vollkommenheit gleichgesetzt, da

lateinisch *per-fectum* sowohl fertig-gemacht wie vollkommen bedeutet. In Wirklichkeit bedeutet Fertigsein in den meisten Fällen keineswegs Vollkommensein.

Die Herstellung ist reines Mittel; sie ist ganz um des fertigen Kulturdinges willen und hat in sich keinen Wert. Ließe sie sich umgehen, so täte man dies ohne weiteres und ohne Verlust. Alles kommt auf das Ergebnis an, nicht auf den Weg als eigenes Geschehen. Da es sich bei der Herstellung nur um Verschiebungen von Stoffmassen handelt, gegen die der Stoff gleichgültig ist und die an seinem Sein nichts ändern, so hat hier diese Verwendung als bloßes Mittel nichts an sich, was den Seinsverhältnissen unangemessen wäre.

In meist unbewußter Analogie zu der Herstellung der Kulturdinge wird auch die Geschichte als ein Prozeß aufgefaßt, der von Anfang an auf ein Endziel ausgerichtet ist. Der ganze Sinn der Bewegung liegt in diesem Endziel¹. Alles Vorhergehende ist nur der Übergang zu ihm, das Mittel, es zu erreichen.

Schon aus dieser Entwertung des Prozesses ergibt sich, daß eine solche Betrachtung falsch sein muß. Man darf nicht vergessen, daß es sich beim geschichtlichen Geschehen um Personen handelt. Diese dürfen aber nie zu bloßen Mitteln herabgesetzt werden. Gerade das geschieht aber. Nur die letzte Generation, die die endgültige Verwirklichung des Zieles, etwa die klassenlose Gesellschaft, erlebt, würde auch zur Selbstverwirklichung gelangen. Alle andern wären zur unaufhebbaren Selbstentfremdung verdammt, da sie nicht für sich selbst, sondern nur für die Erreichung des Endzieles lebten, arbeiteten und litten, es selbst aber nicht mehr erlebten.

Das Verhältnis von Mittel und Ziel, wie es in der Herstellung der Kulturdinge am Platze ist, läßt sich eben nicht auf die Bewegungen und Entwicklungen in anderen Seinsbereichen übertragen. Schon ein Organismus hat seinen Wert nicht von einem bestimmten Punkt seiner Entwicklung her – das gilt höchstens für seine Verwendbarkeit durch den Menschen –; die ganze Entwicklung vom Entstehen bis zum Vergehen macht seine Wirklichkeit aus und bestimmt seine Art. Er ist an keinem Punkte wirklicher als an einem andern.

Noch weniger läßt sich das Verhältnis Mittel – Zweck auf das eigentlich Menschliche übertragen. Schon wenn die Herstellung von Kulturdingen nicht mehr vom Zweck her, sondern als Betätigung eines Menschen betrachtet wird, hört der Weg auf, gleichgültig zu sein. Er wird als Arbeit Mittel zu einer möglichen Selbstverwirklichung des arbeitenden Menschen. Dadurch unterscheidet sich die Arbeit, die es nur im menschlichen Bereich gibt, von allen natürlichen Vorgängen. Diese Selbstverwirklichung ist in sich viel wichtiger als der äußere Erfolg. Noch mehr gilt dies vom Umgang zwischen Menschen. Dieser ist in sich selbst sinnvoll und wertvoll, soweit er zur Selbstverwirk-

lichung beiträgt, sinnlos und abträglich, soweit der Mensch dadurch von ihr abfällt. Das menschliche Zusammenleben besteht in einem ständigen Austausch, in einem beweglichen Netz von Beziehungen. Diese besitzen ihren Wert nicht von irgendwelchen äußeren Zielen oder Zwecken, sondern als Verwirklichung oder Verfehlung des Selbstseins; und diese liegen nicht außerhalb ihrer wie die Herstellung der Kulturdinge diesen äußerlich bleibt. Mit Recht hat Hannah Arendt zwischen Machen und Handeln unterschieden². Jenes hat nur Sinn, soweit es im Dienste des letzten steht. Das Handeln verlangt auch eine ganz andere Einstellung als das Machen. Dieses ist wesentlich Anwendung von Gewalt. Jenes hingegen erheischt Rücksicht auf die Selbständigkeit und die Einsichtsfähigkeit der Mitmenschen. Der Weg, auf dem man hier zu einem Ziel gelangt, ist nicht gleichgültig, wenn nur das gewünschte Ergebnis zustande kommt. Der Weg ist hier zugleich das Ergebnis; denn in ihm vollzieht sich das Mitsein, das für den Menschen wesentlicher ist als alle Kulturdinge; denn diese gäbe es ohne das Mitsein nicht. Die geschichtliche Bewegung ist aber hauptsächlich der dauernde Vollzug dieses Mitseins, wenn sie auch den späteren oft nur durch die Kulturdinge hindurch faßbar wird. In ihr vollzieht sich etwas, was über aller Planung und Zwecksetzung steht und aus dem diese erst hervorgehen.

Es stellt sich bei diesen Geschichtsphilosophien auch die Frage, was aus der geschichtlichen Bewegung wird, wenn ihr Endziel einmal verwirklicht ist. Sie müßte aufhören. Aber dann könnte der Mensch nicht mehr leben, da Wesentliches ausfiele. Die Menschheit müßte somit entweder untergehen und damit würde die Verwirklichung des Endzieles in dem Augenblick sinnlos, wo es erreicht wäre. Oder der Mensch müßte sich so wesentlich ändern, daß er nicht mehr Mensch wäre. Denn Geschichtlichkeit gehört zum Wesen des Menschen, so wie wir ihn kennen; diese würde aber verschwinden. Alle Neuheit würde von jetzt an störend wirken und sinnlos werden. Das bedeutet aber, daß die geistige Ursächlichkeit unterdrückt werden müßte; die naturhafte dürfte allein noch weiter wirken. Der Mensch, sofern er in einer solchen Welt überhaupt zu leben fähig wäre, würde damit wirklich zum «Gattungswesen», wenn auch in einem andern Sinn als Marx dies meinte; er würde ein Tier.

Liegt der Sinn der Geschichte nicht an ihrem Ende, so kann man versuchen, ihn in der Geschichte selbst zu finden. Es liegt nahe, sich zunächst einmal den großen geschichtlichen Werken zuzuwenden und das geschichtliche Geschehen seinen Sinn darin finden zu lassen, daß solche hohe Werke der Kultur entstehen. Aber solche Werke sind die Sache einiger Auserlesener. Für alle andern müßte in diesem Fall die Geschichte sinnlos bleiben; sie würden gleichsam in den Fundamenten des Kulturgebäudes verschwinden. Aber auch diese Werke selbst können keinen genügenden Sinn verbürgen. Sobald sie die Hände ihres

Schöpfers verlassen, beginnen sie ein selbständiges Leben und entgleiten seiner Verfügung. Von andern Menschen in ihre geistige Welt aufgenommen, ändern sie ihren Sinn zuweilen bis ins Gegenteil. Das Werk kann sich dagegen nicht wehren. So wird es dem Urheber entfremdet; er findet sich darin nicht wieder. Zudem geschieht es öfters, daß die Größe eines Werkes zu Lebzeiten seines Schöpfers von den Zeitgenossen gar nicht erkannt wird. Ob spätere Zeiten dies tun werden, davon kann der Urheber nichts wissen. Es mag ja sein, daß das Werk die Anerkennung, die sein Urheber verlangt, gar nicht verdient.

Gewiß ist ein solches Werk auch im schlimmsten Fall nicht ganz vergeblich, sofern es andere Menschen geistig bereichert. Dennoch ist es aber schließlich zum Untergang verurteilt. Nichts kann sich hier auf Erden ewigen Bestand versprechen. Der Sinn des Werkes hat also wesentlich etwas Vorläufiges, und zu einem großen Teil ist er von seinem Urheber unabhängig und bleibt ungewiß. Der innere Wert allein verbürgt den Erfolg nicht mit Sicherheit. Dieser und damit sein Sinn liegt bei andern, wenn auch nicht ohne die Tat des Urhebers.

Dazu kommt, daß die Vermehrung der geschichtlich bedeutenden Werke nicht bloß eine Bereicherung für die Späteren bedeutet. Jedes Werk legt, wie bereits früher gesagt wurde, die Bewegung fest. Das liegt am Wesen des Stoffes. Eine gewisse Form ist mit ihm gegeben, und damit sind andere Möglichkeiten ausgeschlossen. Um diese anderen wieder zu Gesicht zu bekommen, ist ein Abstandnehmen, eine innere Befreiung erfordert. «Aller lebende Geist also bindet sich selbst in seinen Objektivationen, und die Bindung wird seiner Lebendigkeit zum Hemmnis.» «Je größer die Freiheit im Schaffen, um so größer auch die geschaffene Unfreiheit³.» Der Mensch vermag eben nicht, über alles Maß hinaus sich die Werke der Vergangenheit geistig anzueignen. Das Erbe wird aus einer Hilfe zur Last, von der man sich bedrückt fühlt. «Der Mensch bringt die Kultur hervor, um sich eine gewisse Sicherheit im Urwald des Lebens zu schaffen. Wenn aber die Kulturschöpfung ohne große Unterbrechungen fortschreitet, bedarf es nicht vieler Jahrhunderte, um die hervorbrachte Zivilisation derart zu komplizieren, daß der Mensch inmitten ihrer eine eigentümliche Beklemmung verspürt – eine Angst vor den übermäßigen Reichtümern, vor den allzu großen Möglichkeiten. Es ist wie eine Art von Erstickung. Und dann entsteht in ihm ein sonderbares Gefühl der Furcht vor der Kultur, so daß er, um seine Furcht vor dem unmittelbaren Anblick des Lebens zu bannen, das schafft, was ich den Wald nenne, in dem Pan herrscht, der Gott des großen Schreckens⁴.» Das Geschaffene droht die eigenen Schaffungsmöglichkeiten einzuengen, statt sie aufzurufen. Das bedeutet aber eine Behinderung des Strebens zur Selbstverwirklichung. Aus dem Mittel ist ein

Hindernis geworden, weil die geistige Kraft fehlte, es zu bewältigen und anzueignen.

Die immer wieder aufflammende Leidenschaft der Zerstörung der Kultur hat hier ihre Wurzel. Man möchte sich von der Last der Vergangenheit, von ihrem beengenden Einfluß frei machen. Aber dieser Versuch kann ebenso wenig gelingen, wie wenn man die Befreiung von dem Naturhaften durch die Lösung des Geistes vom Leib erringen wollte. Gerade am Leib zeigt sich die Doppelgesichtigkeit des Naturhaften für den Menschen. Dieser ist wohl Last; aber er ist ebenso sehr Hilfe, unentbehrliche Vermittlung mit der Welt. Das Ziel ist darum nicht Trennung vom Naturhaften, sondern dessen Durchdringung durch den Geist, damit es ihm diene. Wo aber die Dumpfheit des Stofflichen, sein Widerstand gegen das Geistige stark erlebt wird, da wird der Stoff leicht zu etwas Bösem oder wenigstens Minderwertigem, von dem man sich nach Kräften befreien muß. Ist der Geist in Wahrheit seiend, so wird der Stoff zum Nichtseienden. In Indien waren solche Strömungen weit verbreitet, dies um so mehr, als man die Wirklichkeit als einen naturhaften Geschehensstrom auffaßte, aus dem es kein Entrinnen gebe außer durch Aufhebung des Daseins. Auch in der Antike gab es ähnliche Bestrebungen, die dann durch den Platonismus großen Einfluß erlangten.

Wendet sich der Blick vom Werk zur Anerkennung, die sein Urheber dadurch findet, ob es nun groß oder klein ist, so liegt in dieser Anerkennung ein unmittelbarer Sinn als im Werk als solchem. Wie wir sahen, lebt der Mensch geistig auch in der Anerkennung durch seine Mitmenschen; es ist dies eine Seite des Mitseins, das zum Wesen des Menschen gehört. Aber diese Anerkennung hat den unaufhebbaren Nachteil, daß sie von der Freiheit der andern abhängt. Sie stellt sich nicht notwendig mit dem Verdienst ein. Noch läßt sie sich erzwingen; eine solche Anerkennung wäre unaufrichtig und darum nichtig. Man ist also dieser Seite des eigenen Seins, das Sartre⁵ Sein-für-andere nannte, nicht sicher; sie gehört nicht ganz zu einem. Bleibt dem Menschen das Werk als stofflich letzten Endes äußerlich, der vollen Aneignung unfähig, so kann ihm die Anerkennung immer entgehen, da sie in andern ist; man ist ihrer nicht mächtig, sie bleibt irgendwie fremd.

Dazu kommt, daß diese Anerkennung nie mit dem Sein des anerkannten Menschen zusammenfallen kann. Das bewußte Sein-für-mich kann sich nie mit dem Sein-für-andere decken. Es liegt dies an der Unvollkommenheit sowohl des Selbstbewußtseins wie der Fremderkenntnis. Diese wiederum rührt von der Leibgebundenheit des Geistes her. Weder sich selbst noch den andern ist der Mensch vollkommen durchsichtig. Und was an sich die gleiche Wirklichkeit ist, wird durch die Leibgebundenheit in zwei Seiten aufgetrennt, die sich nicht mehr vollkommen vereinen lassen, die Innensicht der Selbster-

kenntnis und die Außensicht der Fremderkenntnis. Dies macht es unmöglich, daß sich jemand vollkommen an die Stelle eines andern versetzt und ihn so anzuerkennen vermöchte, wie er ist.

Außerdem geht das Streben nach Anerkennung aus der Unsicherheit und Unverfügbarkeit der eigenen Existenz hervor. Man wendet sich darum an die andern, um von ihnen bestätigt zu werden. Aber die Flucht vor der eigenen Unsicherheit trifft bei den andern auf die gleiche existenzielle Ungesicherheit. Sie sind nicht besser imstande, Sicherheit zu gewähren und zu verbürgen. Alle stehen auf dem gleichen ungesicherten Boden. Darum gehen alle jene Theorien in die Irre, die, da sie, wie z. B. der Marxismus, den Menschen restlos aus seinem gesellschaftlichen Sein erklären wollen, meinen, er würde jeder Selbstentfremdung ledig, wenn die Gesellschaft in Ordnung wäre. Die Unordnung der Gesellschaft ist eine Wirkung der Selbstentfremdung, und diese gründet in der Ungesicherheit des Daseins. Der Durst nach Anerkennung könnte darum nur durch die Aufhebung der grundlegenden Unsicherheit endgültig gestillt werden.

Es ist also unmöglich, daß die Anerkennung durch die andern den Menschen vollkommen erfülle und damit der Sinn des Lebens wie auch der Geschichte sein könne. Noch weniger vermag dies die Anerkennung durch die klassenlose Gesellschaft oder durch den Weltstaat⁶. Denn beide leben wesentlich in der Öffentlichkeit. Diese aber bewegt sich im Raum der Fremderkenntnis; die Intimsphäre bleibt außerhalb. Deren Aufhebung, die vom Marxismus angestrebt wird, würde den Menschen aufheben; denn der Unterschied zwischen ihr und der Sphäre der Öffentlichkeit ist in der Leibgebundenheit des Menschen begründet. Der Mensch würde dadurch zum Unmenschen.

Zudem ist es mehr als zweifelhaft, ob alle Menschen zu einer solchen allgemeinen und allseitigen Anerkennung, die allen und jedem vollkommen gerecht würde, willig und bereit wären. Dazu muß man die Voraussetzung machen, daß der Mensch an sich gut sei, und nur durch die äußeren Verhältnisse schlecht geworden ist, so daß eine Ordnung dieser Verhältnisse die ursprüngliche Güte wieder herstellen würde, eine Voraussetzung, die Marx stillschweigend von dem Rousseauismus übernommen hat. Aber diese Voraussetzung ist falsch. Wäre der Mensch ursprünglich gut gewesen, so hätten die äußeren Verhältnisse nie schlecht werden können. Sie sind schlecht, weil der Mensch wesentlich auch immer sich entfremdet ist und diese Selbstentfremdung erst mühsam überwinden muß. Darum triumphiert in der Geschichte nicht notwendig das Gute und die Gerechtigkeit. Und die Weltgeschichte ist nicht das Weltgericht.

Kant, hierin noch der Aufklärung nahestehend, sah den Sinn der Geschichte darin, «daß sich diejenigen Naturanlagen, die auf den Gebrauch seiner Ver-

nunft abgezielt sind, nur in der Gattung, aber nicht in den Individuen vollständig entwickeln⁷.» Dafür muß eine allgemein das Recht verwaltende bürgerliche Gesellschaft, eine vollkommene bürgerliche Verfassung errichtet werden. Kant glaubte, daß die Vernunft in der Geschichte darauf hinarbeite: «Man kann die Geschichte der Menschengattung im großen als die Vollziehung eines verborgenen Plans der Natur ansehen, um eine innerlich- und zu diesem Zwecke auch äußerlich-vollkommene Staatsverfassung zustande zu bringen, als den einzigen Zustand, in welchem sie alle Anlagen in der Menschheit völlig entwickeln kann⁸.» «Es ist also nicht ein bloß gut gemeinter und in praktischer Absicht empfehlungswürdiger, sondern allen Ungläubigen zum Trotz auch für die stärkste Theorie haltbarer Satz: daß das menschliche Geschlecht im Fortschreiten zum Bessern immer gewesen sei und so fernerhin fortgehen werde⁹.» Allerdings bezieht sich der Fortschritt nicht auf die moralische Gesinnung als solche: «Nicht immer ein wachsendes Quantum der Moralität in der Gesinnung, sondern Vermehrung der Produkte ihrer Legalität in pflichtmäßigen Handlungen, durch welche Triebfeder sie auch veranlaßt seien¹⁰.» Es geht demnach um die bessere Organisation der öffentlichen Ordnung im Dienst der bürgerlichen Freiheit. Bis zu einem gewissen Grad ist ein solcher äußerer Fortschritt wohl möglich, wenn es auch zweifelhaft bleibt, ob er je so verwirklicht werden kann, wie Kant es anzunehmen scheint, daß die bürgerliche Freiheit vollkommen sei und jedem die Möglichkeit der vollen Entfaltung seiner Anlagen verbürge. Noch zweifelhafter ist die Annahme, es wirke in der Geschichte «ein verborgener Plan der Natur» auf diesen Zustand hin. Kant hat offenbar die Geschichte noch nicht so umfassend gesehen, wie man es später tat.

Ist es mit dem Wesen der Geschichte unvereinbar, daß ihr Sinn in einem innergeschichtlichen und innerweltlichen Endzustand liege, für den dann alle vorhergehenden Zeiten und Menschen nur Vorstufen wären, so wird auch die Frage gegenstandslos, die Troeltsch so sehr beschäftigte, wie man sich mit dem wirkenden Zug in der Geschichte in Einklang setzen könne und wie man ihn zu diesem Zweck erkenne. Der wirkende Zug könnte nur die geschichtliche Strömung genannt werden, die gerade auf die Verwirklichung des Endzieles hinführte. Dagegen genügte dafür nicht, daß sie augenblicklich die vorherrschende sei; denn dies würde nicht verhindern, daß sie auch vom Endziel wegführen könne¹¹. Was an der Zeit, was geschichtlich notwendig ist, muß also, wie wir sahen, auf andere Weise erkannt werden. Das gleiche ist zu der Behauptung des Marxismus zu sagen, er liege in der Richtung des geschichtlichen Fortschritts. Selbst wenn er sich für eine Zeit allgemein durchsetzen sollte, wäre diese Behauptung nicht bewiesen; denn nicht immer setzt sich in der Geschichte das Fortschrittlichere im Sinn des Besseren durch.

Der Überstieg über das Naturhafte verhindert es, daß das Ziel der Geschichte in einem innerweltlichen Endzustand liege. Bei der Vielfalt der in der Geschichte wirkenden Ursachen wäre es zudem äußerst schwierig, das Ziel, dem das Gesamt zustrebt, auch nur mit einiger Wahrscheinlichkeit aus dem Verlauf der Geschichte selbst zu erkennen.

Nach Hegel ist der Sinn der Geschichte die Selbstverwirklichung, aber nicht des einzelnen Menschen, sondern des Absoluten Geistes. «Die Weltgeschichte ist die Darstellung des göttlichen, absoluten Prozesses des Geistes in seinen höchsten Gestalten, dieses Stufenganges, wodurch er seine Wahrheit, das Selbstbewußtsein über sich erlangt¹².» Der Einzelne ist also nur Mittel dafür, was auch in der Lehre von der «List der Vernunft» klar zum Ausdruck kommt. Gewiß nimmt der Mensch an dem Göttlichen des Absoluten Geistes teil. Aber dieses ist in ihm, ohne daß er selbst es ist, etwa so, wie auch der göttliche Noûs nach Aristoteles im Menschen ist, ohne eigentlich zu ihm zu gehören. Nach beiden Philosophen ist darum der Mensch in seiner Einmaligkeit, als dieser Mensch, vergänglich. Hat er seinen Dienst für die Selbstverwirklichung des Geistes getan, so wird er weggeworfen wie ein überflüssig gewordenes Werkzeug. «Nicht die allgemeine Idee ist es, welche sich in Gegensatz und Kampf, welche sich in Gefahr begibt; sie hält sich unangegriffen und unbeschädigt im Hintergrund und schickt das Besondere der Leidenschaft in den Kampf, sich abzureiben. Man kann es die *List der Vernunft* nennen, daß sie die Leidenschaften für sich wirken läßt, wobei das, durch was sie sich in Existenz setzt, einbüßt und Schaden leidet. Denn es ist die Erscheinung, von der ein Teil nichtig, ein Teil affirmativ ist. Das Partikuläre ist meistens zu gering gegen das Allgemeine; die Individuen werden aufgeopfert und preisgegeben. Die Idee bezahlt den Tribut des Daseins und der Vergänglichkeit nicht aus sich, sondern durch die Leidenschaften der Individuen. Cäsar mußte das Notwendige vollbringen, die morsche Freiheit unzustoßen: er selbst kam in diesem Kampfe um, aber das Notwendige blieb doch: die Freiheit lag nach der Idee unter dem äußeren Geschehen¹³». Damit wird aber das Selbstsein des Einzelnen zu einem bloßen Mittel herabgesetzt und die Geschichte wird einem naturhaften Prozeß, der sich mit Notwendigkeit sicher vollzieht, verdächtig ähnlich.

Um den wahren Sinn des geschichtlichen Geschehens in Sicht zu bekommen, braucht man nur die Auffassung Hegels und Schellings von der Ebene des Absoluten wieder auf die Ebene des Menschlichen zu verlegen. Nicht um die Selbstverwirklichung des Absoluten geht es in der Geschichte, sondern um die des einzelnen Menschen. Was auch daraus hervorgeht, daß auch die vermeintliche Selbstverwirklichung des Absoluten von diesen Philosophen nur mit den Kategorien des menschlichen Daseins gedacht werden konnte.

Jedoch vollzieht sich diese Selbstverwirklichung letztlich nicht nur durch die Erkenntnis und nach ihren Gesetzen, wie Hegel annahm, noch nach der Dialektik eines irrationalen, sich zur Vernunft erhebenden blinden Dranges, wie der späte Schelling zu zeigen versuchte. Die Erkenntnis ist allerdings ein Moment im Vorgang der Selbstverwirklichung; aber sie ist nicht die grundlegende Kraft, deren Gesetz alles bestimmte. Bei Schelling wiederum ist der Drang in seinem Ausgangspunkt zu naturhaft verstanden. Das Naturhafte ist aber, wie wir wissen, die Gegenkraft, die das Selbstsein verschlingen möchte. Da aber die Selbstverwirklichung durch das Ringen des Selbstseins mit dem naturhaften Drängen hervorgeht, ist allerdings auch dieses eine der treibenden Mächte der Geschichte, wenn auch zwielichtiger Art.

Schon der Ursprung der geschichtlichen Bewegung weist auf die Selbstverwirklichung als ihren allgegenwärtigen, zu jeder Zeit und an jedem Ort zu vollziehenden Sinn hin. Er ist nicht dem Ende und damit einer kleinen Minderheit unter den Menschen vorbehalten. Er ist jedermann zugänglich. Dadurch und dadurch allein wird die Würde eines jeden Menschen als Person gewahrt; sie trägt ihren Sinn in sich und ist nicht bloßes Mittel zur Verwirklichung dieses Sinnes durch andere. Zudem sind darin alle Menschen gleichgestellt und alle beginnen dieses Unternehmen von neuem, an dem gleichen Punkt, während in allem andern die Menschen sehr ungleich ausgestattet sind. Allerdings geht dieser Sinn nicht notwendig in Erfüllung wie ein mechanisch herzustellender Zweck; er kann auch verfehlt werden. Es hängt von der Haltung des Einzelnen ab, wie weit er erreicht, wie weit er verfehlt wird. Der Sinn der Geschichte vollzieht sich demnach dauernd und wird dauernd verfehlt, indem die Selbstverwirklichung des Menschen voranschreitet oder scheitert. Darüber hinaus ist kein anderer Sinn zu suchen. Denn auch, und gerade die Religion will den Menschen zur wahren Selbstverwirklichung führen, und nach christlicher Lehre ist das selige Jenseits nichts anderes als ihre Verwirklichung durch die Gemeinschaft mit Gott, während sie verfehlt wird, wenn der Mensch sich hier nicht für diese Gemeinschaft fähig gemacht hat.

Daß die Selbstverwirklichung letztlich etwas Geistiges sei und nicht in etwas Äußerlichem gefunden werden könne, das haben auch schon antike Philosophen eingesehen. Nur Geistiges läßt sich aneignen und bereichert so den Menschen. Es ist nicht starr und flach, sondern eröffnet der schöpferischen Schau des Menschen immer neue Tiefen. Hier ladet alles zum Verweilen, zur Ruhe und zur Muße ein. In dieser Muße, in der Haltung der Beschaulichkeit sahen darum Aristoteles und die nachfolgenden Zeiten den Höhepunkt und die Erfüllung des menschlichen Daseins. Jedoch wurde der menschliche Geist noch einseitig als Erkenntnis, als intellektuelle Einsicht verstanden, als Teil-

nahme am Leben des Ersten Bewegers, der selbst nur Schau der Schau ist¹⁴. Als solche ist sie das «Angenehmste und Beste», weil da dem Menschen gestattet ist, für Augenblicke an das zu rühren, was die Gottheit dauernd vollkommen besitzt¹⁵. Vielfach verstand man diese Beschauung als philosophische Betrachtung¹⁶. Jede Tat sei nach Möglichkeit zu vermeiden. Es ist klar, daß ein solches Ideal den Menschen der Geschichte möglichst entziehen möchte. Ähnlich hatte fast überall die ausdrückliche Entdeckung des Geistes einen Rückzug aus der Geschichte zur Folge, so vor allem in Indien und im chinesischen Taoismus. Gegenüber den immer drohenden Gefahren der Verstrickung und des Selbstverlustes durch das Eingreifen in das Geschehen erschien die Ruhe der Beschauung als das reine Beisichsein.

Erkenntnis ist jedoch nicht das innerste Wesen des Geistes. Dieses liegt vielmehr im Selbstbesitz. Darum ist Geist überall da, wo das Selbstsein sich reiner und mächtiger verwirklicht. Dies geschieht aber, wie wir bereits sahen, auch durch die gewöhnlichste körperliche Arbeit, sofern diese in der richtigen Einstellung geleistet wird. Umgekehrt kann auch wissenschaftliche und philosophische Tätigkeit dem Haschen nach äußerem Erfolg und nach falscher Selbstbestätigung verfallen; dann fehlt ihr die eigentlichste Geistigkeit und sie ist für die Selbstverwirklichung verloren. Nicht in der Flucht aus der Geschichte und ihren Aufgaben verwirklicht sich also der Geist, sondern indem der Mensch seine Aufgaben hier und jetzt in der rechten Weise anfaßt und zu lösen versucht. Die Geschichte vollzieht sich durch die Beziehungen der Menschen untereinander. Das personhafte Sein der Menschen stellt aber an alle andern die Anforderung, daß es als personhaft, als selbständig, anerkannt werde. Um dies zu vermögen, muß der Mensch das Drängen seiner naturhaften Schichten, die Befangenheit in der Selbstsucht, die die andern nur als Mittel oder Hindernis für den eigenen Vorteil sieht und sie als solche behandeln möchte, beherrschen, um frei die Wirklichkeit, das Selbstsein des Mitmenschen und sein Ringen um die Selbstverwirklichung in Sicht zu bekommen und ihnen Rechnung zu tragen. Solche Anerkennung schließt also innere Freiheit und Selbstsein ein; vollkommen kann sie sogar nur von einem vollkommenen Selbstsein geleistet werden. Sie ist der geradeste Weg zur Selbstverwirklichung.

Dieser Weg aber ist unsagbar schwer. Lieber versucht der Mensch, den Selbstbesitz zu erweisen und zu sichern durch Macht über äußere Dinge, über die sich am leichtesten verfügen läßt und wodurch man auch die Anerkennung der andern gewinnt. Damit verlegt er sein Selbst in das, was letztlich ihm fremd bleiben muß. Dann erfährt er unweigerlich, daß die Gründung seines Seins in diesen Bereichen immer wieder scheitert. So gerät er, solange er nicht zur Einsicht über den tieferen Grund dieses Scheiterns gekommen ist, in den angstvollen Wirbel der Selbstsucht. Er vermeint, durch immer erneute Vermeh-

rung von Besitz und Ansehen und Macht schließlich doch noch zu erreichen, wonach das Verlangen seines ganzen Seins geht. Damit verfällt das menschliche Streben nach den äußeren Dingen einer Schärfe und Unersättlichkeit, die ihm die wahre Anerkennung der Mitmenschen als Personen unsagbar erschwert. Denn im Ringen um die äußeren Güter sind sie seine Nebenbuhler. Sie anzuerkennen und ihrer Selbständigkeit freien Raum zu geben, muß als Selbstaufgabe und Selbstverlust erscheinen.

Daß sich der Mensch in seiner Freiheit und in seinem Selbstsein seiner Selbstsucht gegenüber behaupte, daß er vermöge, die personhafte Wirklichkeit der andern zu sehen und ihr die ihr zukommende Selbständigkeit zu lassen, daß er sogar nach Möglichkeit mithelfe, sie zu erweitern, daß er sie jedenfalls nicht mit Haß verfolge, wo sie ihre Freiheit mißbrauchen, weil immer noch die Möglichkeit der Umkehr und des rechten Gebrauchs bestehen bleibt, all das vermag der Mensch nur unter Einsatz seiner geistigen Kraft, nur durch einen in sich gefestigten Selbstbesitz. Dieses Anerkennen ist reinste und eigenste Tätigkeit, soweit solche dem Menschen überhaupt zugänglich ist. Sie ist darum auch die höchste Weise der Selbstverwirklichung. In der Vollendung schließt eine solche Haltung jene Todesbereitschaft ein, die Hegel dem Herrn im Kampfe zuschrieb, die jedoch hier Opferbereitschaft ist.

Nicht Anerkanntwerden durch die Mitmenschen ist also der Sinn des geschichtlichen Geschehens, sondern Anerkennen. Solange der Mensch von den andern anerkannt und bestätigt sein will, bleibt er in seinem Selbstsein von der Freiheit und der Willkür der andern abhängig; er kann nie vollkommen er selbst sein. Sein Selbst ist noch in den andern; er ist sich selbst entfremdet. In seiner Anerkennung der andern besteht diese Abhängigkeit nicht mehr. Sie kann in jeder Lage geleistet werden. Sie ist ferner die Voraussetzung dafür, daß es überhaupt Anerkanntwerden gibt. Sie steht also metaphysisch dem Ursprung und dem Rang nach über diesem. Solche selbstlose Anerkennung ist aber Liebe. Diese enthüllt sich somit als der Sinn des menschlichen Daseins und damit auch der Geschichte. Nie ist der Mensch so er selbst, als dann, wenn er weder von Verlangen getrieben noch von Furcht geschreckt, frei angesichts der Wirklichkeit dasteht, und sie nicht nur in ihren möglichen Bezügen zu sich selbst, sondern in ihrem Ansich zu sehen vermag und stark genug ist, frei diesem Ansich Rechnung zu tragen. Denn eine solche Bewegung hin zum Nächsten erfordert eine geistige Kraft, die nur aus dem Kern des eigenen Selbst entspringen kann. Nie ist dieses in so hohem Maße Ursache und Ursprung wie in dieser Haltung. Die selbstlose Anerkennung des Mitmenschen bedeutet die größte Freiheit von der Notwendigkeit des Naturhaften, die reinste geistige Beherrschung der unterpersönlichen Schichten. Wenn also Marx schreibt: «Wenn du liebst, ohne Gegenliebe hervorzurufen, d. h. wenn

dein Lieben als Liebe nicht Gegenliebe produziert, wenn du durch eine Lebensäußerung als liebender Mensch dich nicht zum geliebten Menschen machst, so ist deine Liebe ohnmächtig, ein Unglück¹⁷», so verkennt er Wesen und Würde der selbstlosen Liebe vollkommen. Schon der Ausdruck «Gegenliebe produzieren» ist bezeichnend für seine Einstellung.

Von hier aus gesehen, ist die Geschichte der immer wieder sich erneuernde Kampf zwischen Selbstsucht und selbstloser Liebe. Er wirkt sich auf den verschiedensten Gebieten aus und vollzieht sich in den verschiedensten Formen. Die meisten geschichtlichen Ereignisse und Werke tragen die Spuren von beiden Mächten an sich. Die großen und sichtbaren, die ruhmvollen Leistungen sind sogar nur allzuoft Werke der Leidenschaft und der Selbstbehauptung, des Machthungers, des Verlangens nach Anerkanntwerden und nach Beherrschung der andern. Aber ohne den geistigen Faktor wären sie nicht, was sie sind; irgendeine Freiheit wirkt sich auch in ihnen aus, sei es auch nur die Freiheit des Wagnisses und der Todesverachtung. Aber von der Selbstsucht rührt es her, daß sie nicht ohne Grausamkeit und Blutvergießen, ohne die Knechtschaft und die Armut vieler ausgeführt werden können.

Durch ihren Zusammenhang mit der Selbstverwirklichung erhalten nun auch die Werke des Menschen trotz ihrer Vergänglichkeit einen endgültigen Sinn. Der Mensch verwirklicht sich ja nicht im leeren Raum, sondern in der Auseinandersetzung mit einer geschichtlich gewordenen Welt. Zunächst werden durch die Anerkennung des Mitmenschen auch die Gemeinschaften in den Sinn der Geschichte mit hineingenommen. Der wahre Sinn aller Werke, die der Mensch hervorbringt, kann nur der sein, zu bewirken, daß die Welt so gestaltet werde, daß sie dem Selbstsein entspricht, der Freiheit Raum gibt und die Selbstverwirklichung erleichtert. Die Welt sollte immer mehr Hilfe und immer weniger Hindernis sein. Dazu gehören als Momente sowohl die bürgerliche Freiheit, in die Kant den Sinn der Geschichte verlegte, wie die Herstellung richtiger sozialer Verhältnisse, in denen Marx ihn sah. Der ganze Reichtum menschlich-geistiger Möglichkeiten sollte in den Werken vor dem Einzelnen stehen, damit er seine eigenen Möglichkeiten um so besser erkennt und dann verwirklicht.

Die Tatsache jedoch, daß durch die menschliche Form der Stoff des Werks nicht in seinem Sein verwandelt wird, weist nicht nur darauf hin, daß sein Sinn nur im Bezug auf die Aneignung durch Menschen liegt, sondern auch darauf, daß der Umgestaltung der Welt Grenzen gesetzt sind. Die vollkommen dem Selbstsein entsprechende Welt muß immer angestrebt werden, läßt sich aber nie auch nur für einen Augenblick, geschweige denn als endgültiger Zustand durch die Menschen verwirklichen, wie manche Ideologien dies versprechen. Die Gegenmacht gegen die Selbstlosigkeit, die Kräfte, die die Frei-

heit und das Selbstsein behindern und herabsetzen möchten, sind auch immer wirksam und arbeiten dieser Verwandlung der Welt entgegen. Sie verführen den Menschen dazu, das zu schaffen, was der Selbstverwirklichung gerade entgegengesetzt ist, und die dem Selbstsein entspringende Möglichkeit des Schaffens gerade dazu verwenden, um es herabzusetzen und der Unfreiheit zu überantworten. Es ist also höchst unwahrscheinlich, daß, was Toynbee¹⁸ für möglich zu halten scheint, eine Kultur oder gar die gesamte Menschheit sich einmal in eine Gemeinschaft von Heiligen verwandeln wird. Die selbstlose Liebe bleibt immer die Sache des freien Entschlusses, und wegen ihrer Schwierigkeit wird sie in hohem Grade immer nur von wenigen verwirklicht. In diesem Punkt scheint sich Toynbee nicht ganz von dem Einfluß jener Theorien frei gemacht zu haben, die den Sinn der Geschichte in einen zu erreichenden Endzustand verlegen.

Soweit also eine Tat oder ein Werk um der Sache willen geschieht, soweit es den Raum der Möglichkeiten erweitert und Hindernisse für das Selbstsein beseitigt, erfüllen sie den Sinn der Geschichte. Dies gilt zunächst von ihrem Urheber, soweit ihn Selbstlosigkeit, Dienst am Wohl der andern, Hingabe an die Aufgabe ohne Rücksicht auf den eigenen Vorteil oder Ruhm beseelte. Daß es auch für die anderen eine Hilfe für die Selbstverwirklichung werde, das hängt außerdem von ihrer Freiheit ab, die den Anruf vernehmen oder dafür taub bleiben kann, die den geschaffenen Raum der Möglichkeiten mit Geistigem erfüllt oder ihn dem Zug der unterpersönlichen Mächte überläßt. Wo hingegen das Tun den andern die Selbstverwirklichung erschwert, ihnen das Selbstsein praktisch aberkennt, da hat es seinen letzten Sinn verfehlt. Geschichtsmächtig kann es allerdings dennoch sein.

Die Selbstlosigkeit tritt als solche in der Geschichte wenig hervor. Bedeutet sie doch eine solche Erhebung über das Naturhafte, eine solche innere Befreiung von seiner Notwendigkeit, daß sie sich der Sichtbarkeit fast ganz ins Ungegenständliche entzieht und nur in ihren Wirkungen zu fassen ist, die wegen der Dazwischenkunft anderer Freiheiten nie eindeutig sind. Zudem strebt sie nicht nach Anerkennung und Ruhm; sie ist ihr eigener Lohn. Trotzdem ist sie am geschichtsmächtigsten. In ihr kommt die Selbständigkeit und das Selbstsein des Geistes gegenüber dem Drängen der naturhaften Begierde am mächtigsten zur Wirkung. Damit liegt sie am Ursprung der geistigen Macht, aus der Geschichte hervorgeht. Mehr als irgendeine andere menschliche Tat erweitert sie den Raum der Freiheit und der Geschichte. Der Gegensatz zwischen dem Einzelnen und der Gemeinschaft ist in ihr zur Einheit überstiegen; indem sie sich ganz für die anderen abmüht und ausgibt, verwirklicht sie im höchsten und reinsten Maß das eigene Selbst. Sie vermag mit ihrer Geistigkeit auch die einfachsten und niedrigsten Tätigkeiten zu durchdringen und

das äußerlichste Tun in ein geistiges zu verwandeln. Mitten in der Welt stehend, ist sie ihr gegenüber frei in einem Maße, wie stoische Weltverachtung oder neuplatonische Weltflucht es nie zu sein vermochten. Der selbstlose Mensch ist der wahrhaft freie Mensch.

Einer solchen Freiheit wird der Mensch aber erst dann fähig, wenn er sich in seiner Existenz fest gegründet weiß. Es ist ja die Angst um das Dasein, die aus dem Vernehmen erfließt, daß es in sich selbst nicht genügend gegründet ist, die den Menschen auf sich selbst zurückwirft und ihn dazu treibt, mit allen verfügbaren Mitteln sich zu sichern. Verfügbar ist aber voll und ganz nur das, was zu den unterpersönlichen Bereichen gehört. Darum wirft sich diese Angst auf sie und versucht sich mit ihrer Hilfe Sicherheit zu geben. Solche Sicherheit muß aber danach streben, alle andern von der unabhängigen Verfügung auszuschließen, sie von den Gütern der Welt fernzuhalten und ihnen nur soviel davon zukommen zu lassen, als es für den eigenen Vorteil nützlich ist. Die menschliche Selbstsucht hat ihren Quell in der Angst um das eigene Sein. Nur das wahre Selbstsein schließt das der andern nicht aus, sondern verwirklicht sich gerade in dessen Anerkennung.

Wenn der Mensch sich in seinem Selbstsein von einer höheren Macht getragen fühlt, die dieses Selbstsein bejaht, weil sie selbst personhaft ist, dann kann er die Angst überwinden und die Anerkennung leisten. In dieser Anerkennung vernimmt er zugleich, daß diese Macht da ist, weil er sie nur mit ihrer Hilfe zu leisten imstande ist. Mit Recht empfiehlt der Starez Sosima in Dostojewskijs Roman *Die Brüder Karamasow* einer Dame, die Zweifel am Dasein Gottes hat, sie solle tätige Nächstenliebe üben und sie werde den Glauben von selbst wiederfinden. Nur wer den Sinn der Geschichte nicht in der Anerkennung der andern, sondern im Anerkanntwerden sucht, wird zu dem Schluß kommen, daß der Mensch, weil er geschichtlich ist, notwendig «in einer natürlichen Welt, in der es kein Jenseits gibt, d. h. keinen Raum für einen Gott», existiert¹⁹ und daß darum Geschichtlichkeit und radikale Endlichkeit sich gegenseitig bedingen.

So verweist die Selbstverwirklichung in ihrer reinsten Gestalt über sich hinaus in den Bereich des Göttlichen. Gibt es keinen persönlichen Gott, so bleibt allerdings alle Selbstverwirklichung nicht nur unvollendet, sondern ist schließlich immer vorläufig und zuletzt vergeblich. Das Sinnlose umschließt dann die kleine Insel des menschengeschaffenen Sinns wie ein endloses Meer und verschlingt sie zuletzt.

Sind aber die tragenden Mächte des Daseins nicht naturhafter Seinsweise, sondern personhaft, gibt es einen persönlichen Gott, so liegt der Sinn der Geschichte in der immer möglichen Selbstverwirklichung durch die Anerkennung dieses Gottes, die sich aus der gleichen Gesinnung und aus der gleichen

Mächtigkeit vollzieht wie die Anerkennung des Nächsten. Darum sind beide seinsmäßig unzertrennbar verbunden auch da, wo der Mensch aus irgendwelchen Gründen dies ausdrücklich nicht mehr weiß.

In der Anerkennung des personhaften Gottes vollendet sich aber auch das Anerkanntsein, das im menschlichen Bereich immer zur Unvollkommenheit verdammt ist. Denn vor diesem steht jeder Mensch als der da, der er ist, als er selbst, durchschaut und erkannt und anerkannt bis in die Wurzeln seines Seins, die ja von Gott ausgehen. Aus eigener Kraft vermag kein Mensch an die Wurzeln weder der eigenen noch der fremden Existenz zu kommen und ihrer Herr zu werden. Darin beruht die Ungesichertheit des Daseins. Erst durch die Gemeinschaft mit Gott, der das Dasein verleiht, wird eine solche Einswerdung mit dem eigenen Sein bis ins Letzte möglich und damit das vollkommene Selbstsein. Diese Gemeinschaft erfordert aber Anerkennung Gottes als Gott. Sie ist ein personhaftes Verhältnis und hat nichts Naturhaftes in sich.

Erst dann wird auch das Verlangen des Menschen, seine Gegenwart auszuweiten, ja sich ein Leben über den Tod hinaus durch den Ruhm zu sichern, verständlich und sinnvoll. Etwas im Menschen, seine Geistigkeit, hat eine andere Art zu dauern als das leibliche Leben und strebt über dessen enge Grenzen hinaus, wehrt sich dagegen, mit diesem durch den Tod in den vollkommenen und unwiderruflichen Selbstverlust hineingezogen zu werden. Sonst müßte der Mensch sich mit dem zeitlich begrenzten Dasein ebenso fraglos abfinden wie das Tier.

Damit erhält dieses Dasein ein ungeahntes Gewicht, und zwar als je einzelnes. Während im Naturhaften die Art über das einzelne Seiende das Übergewicht hat, kommt es hier auf den Einzelnen an. Damit erwacht aber auch das Interesse am geschichtlichen Geschehen und ermöglicht das Aufkommen einer Geschichtswissenschaft. Wo das Dasein und deswegen auch das Göttliche noch mehr naturhaft verstanden wurde, da wurde man sich hingegen, wie etwa in Indien, der eigenen Geschichtlichkeit ausdrücklich kaum bewußt. Die ewige Wiederkehr des Gleichen ist die Verneinung der Geschichte.

So trägt die Geschichte ihren Sinn in sich und verweist ebenso ständig über sich hinaus, nicht ins Ungeschichtliche, sondern in jenen Bereich, aus dem Geschichte hervorgeht und in Bewegung gerät. In diesem Sinn besteht das Wort Diltheys zu Recht: «Das Leben selber bedeutet nicht etwas anderes²⁰», obschon er dessen eine Seite, den Verweis über sich hinaus, auf das Leben zurückbiegen wollte. Das Religiöse ist nicht geschichtsfremd; es ist die eigentliche geschichtliche Macht. Denn alles, was der Mensch tut, geht aus dem Verlangen nach Selbstsein hervor. Dieses in seiner Vollkommenheit können wir aber nun als das bezeichnen, was es wirklich ist: das Heil.

ANMERKUNGEN

Einleitung

- 1 Troeltsch, *Schriften*, III, S. 11.
- 2 Troeltsch, *Schriften*, V, S. 47.
- 3 Brunner, *Erkenntnistheorie*, Teil IV: «Die Wissenschaft.»

1. Wesen und metaphysischer Ursprung der Geschichte

- 1 Ortega y Gasset, *Betrachtungen über die Technik*, S. 29, 31: «Das Sich-wohl-Befinden und nicht das Sich-Befinden ist die Grundnotwendigkeit des Menschen, die Notwendigkeit der Notwendigkeiten... Daher ist für den Menschen nur das objektiv Überflüssige notwendig. ...Die biologisch objektiven Notwendigkeiten an sich sind nicht notwendig für ihn. Findet er, daß er sich ganz auf sie beschränken muß, so weigert er sich, sie zu befriedigen, und zieht es vor, zu unterliegen... Daraus geht hervor, daß selbst das objektiv Notwendige für den Menschen nur im Hinblick auf das Überflüssige notwendig ist.»
- 2 Hegel, *Philosophie der Geschichte*, Einl. II, 1b (Lasson, S. 52f.): «Seine [des Geistes] Freiheit besteht nicht in einem ruhenden Sein, sondern in einer beständigen Negation dessen, was die Freiheit aufzuheben droht.»
- 3 Ebd. (Lasson, S. 35): «Der Mensch ist, was er sein soll, nur durch Bildung, durch Zucht.»
- 4 Brunner, *Erkenntnistheorie*, Teil IV.
- 5 Plessner, *Zwischen Philosophie und Gesellschaft*, S. 283 ff. — Vgl. auch: Bollnow, *Dilthey*, S. 67f.
- 6 Kant, *Idee zu einer Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* (*Werke*, Akad. Ausg., VIII, S. 20).
- 7 Sumerische und akkadische Hymnen und Gebete: «Königshymnen», S. 115 ff.
- 8 Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, B. IV A: «Selbständigkeit und Unselbständigkeit des Selbstbewußtseins. Herrschaft und Knechtschaft.» — Alexandre Kojève, *Hegel*.
- 9 Sumerische und akkadische Hymnen und Gebete, S. 165.
- 10 Ebd., S. 133f.
- 11 Eliade, *Schamanismus und archaische Ekstasetechnik*, S. 443.
- 12 Sumerische und akkadische Hymnen und Gebete, S. 284.
- 13 Brunner, *Erkenntnistheorie*, XXVII.
- 14 Scheler, *Werke*, V, S. 27–59: «Reue und Wiedergeburt.»

2. Die geschichtliche Bewegtheit

- 1 Siegmund, «Hegels religiöse Urentscheidung»: *Hochland* 51, 1959, S. 518: «Die Welt stellt [bei Hegel] nicht mehr ein widerstrebendes Material für ein Sollen dar; vielmehr verwirklichen sich Vernunftideen durch den Lauf der Geschichte von selbst. Im Monismus Hegels ist jede Scheidewand gefallen; der Mensch steht im Seinsgrund, wirkt mit ihm und in ihm. Es ist wichtig, festzuhalten, daß Hegels Monismus kein Denkergebnis ist, sondern die Voraussetzung, die durch seine religiöse Urentscheidung verständlich wird.»
- 2 *Untergang des Abendlandes*.
- 3 Hartmann, *Das Problem des geistigen Seins*, S. 154f: «Die Ablösbarkeit der Inhalte von der Person ist eine fundamentale Eigenart geistigen Lebens. Sie unterscheidet es radikal vom bloß seelischen Leben. Psychologisch gehören Akt und Inhalt untrennbar zusammen.»
- 4 Hartmann, *Das Problem des geistigen Seins*, S. 211: «Das Glaubensleben.

- wo es unberührt von zersetzenden Mächten dasteht, ... bindet den Einzelnen fester an den Gemeingeist als Sprache und Wissen, Sitte und Moral, Geschmack und Kunst. Und so ist es zu verstehen, daß große Durchschlagskraft in der Geschichte, auch wo sie die Richtung auf ganz andere als religiöse Ziele nahm, doch zumeist auf diesem Boden gewachsen ist.» – Rothacker: *Geschichtsphilosophie*, S. 116: «Epochen des Glaubens sind aber nicht ‚borniert‘, sondern be-gcistert.»
- 5 Hegel, *Geschichte der Philosophie*, Einl., II 2a (Lasson I; Phil. Bibl., Bd 171 a, 3. Aufl., S. 63).
 - 6 Brunner, *Erkenntnistheorie*, S. 224 ff.
 - 7 Dilthey, *Schriften*, VII, S. 186 f.: «Jedes Zeitalter enthält Rückbeziehung auf das früherer, die Fortentwicklung der in jenem entwickelten Kräfte in sich, und zugleich ist in ihm schon das Streben und Schaffen enthalten, welches das folgende vorbereitet. Wie es entstanden ist aus der Insuffizienz des früheren, so trägt es in sich die Grenzen, Spannungen, Leiden, welche das künftige vorbereiten.» – Ebd., S. 269: «Die Begrenzung jeder Kultur ruft schon auf der Höhe derselben Forderung einer Zukunft hervor.»
 - 8 Ortega y Gasset, *Das Wesen geschichtlicher Krisen*, S. 97 f.
 - 9 *Untergang des Abendlandes*.
 - 10 *A Study of History*.
 - 11 Kojève, *Hegel*, S. 108 f.: «Dialektisch kann und muß jedenfalls nur die Geschichte begriffen werden. Das nicht gesagt zu haben, ist meiner Meinung nach Hegels Grundirrtum.» – Es gibt «keine biologische Dialektik und kein Begreifen des Lebens.»
 - 12 Worringer, *Abstraktion und Einfühlung*.
 - 13 Hannah Arendt, «Kultur und Politik»: *Merkur* 12, 1958, S. 1138: «Nur der Herstellende ist Herr und Meister; er ist souverän und darf sich aller Dinge als Material und Mittel für seinen Zweck bemächtigen. Der Handelnde bleibt immer inbezug zu anderen und von ihnen abhängig; souverän gerade ist er nie.» – Ebd., S. 1135: Das Herstellen ist «ohne Gewalttätigkeit niemals möglich».
 - 14 Rothacker, *Geschichtsphilosophie*, S. 48.
 - 15 Hegel, *Enzyklopädie*, § 13 (hg. Nicolin u. Pöggeler), S. 47.
 - 16 3. Teil. Neuere Philosophie. 3. Abschn. Resultat.
 - 17 Kojève, *Hegel*, S. 171: «Indem der allgemeine und homogene Staat die Individualität völlig verwirklicht, bringt er die Geschichte zum Abschluß, da der in und durch diesen Staat befriedigte Mensch nicht versucht ist, ihn zu negieren und so an seiner Stelle etwas Neues zu erschaffen.» – Ebd., S. 65: Dieser «absolute» Staat verwirklicht auf Erden, «was angeblich durch Gott im Königreich des Himmels Wirklichkeit werden sollte».
 - 18 *Schriften*, III, S. 14: «Aber im Grunde ist doch diese Geschichte keine Geschichte und dieses grundsätzliche Denken über Geschichte keine Geschichtsphilosophie. Was hier im Mittelpunkt steht, ist das jeder wirklichen Geschichte, jeder Forschung und Kritik, auch jeder echten Zeitlichkeit entzogene Wunder, der Gott-Mensch, der Geschichte und zeitloses Wesen zugleich ist, das Erlösungswunder, das in geschichtlicher Hülle ein kosmisches Ereignis ist.»
 - 19 *Wege und Irrwege*, S. 154.

3. Kategorien des Geschichtlichen

- 1 Brunner, *Stufenbau der Welt*.
- 2 Eine solche Auffassung der geschichtlichen Erkenntnis scheint auch der Theologie von R. Bultmann und anderer protestantischer Theologen zugrunde zu liegen, nur daß bei ihnen ein grundloser Glaube das Postulat ersetzt. So sagt Bultmann von Jesus: «Was er für mich ist, erschöpft sich nicht in dem, ja kommt gar nicht in dem zutage, als was er für die historisch-feststellende Betrachtung er-

- scheint. Er ist nicht auf seine historische Herkunft zu befragen, sondern seine wirkliche Bedeutung wird erst sichtbar, wenn von solcher Fragestellung abgesehen wird» («Neues Testament und Mythologie»: *Kerygma und Mythos*, Hamburg-Volksdorf 1954, S. 41). Aber die Bedeutung und die Bedeutsamkeit Jesu kann doch nur auf dem beruhen, was er wirklich gewesen ist; und dies muß sich geschichtlich feststellen lassen, sonst schwebt der Glaube im Leeren. (Vgl. A. Brunner, *Glaube und Geschichte: Stimmen der Zeit*, Bd. 163, 1958/59, S. 100–115.)
- 3 Zur Struktur der Kulturdinge vgl. Brunner, *Erkenntnistheorie*, Kap. 11.
 - 4 Gogarten, *Ich glaube an den dreieinigen Gott*, S. 37.
 - 5 Krockow, *Die Entscheidung*, S. 140.
 - 6 Huizinga, *Im Bann der Geschichte*, S. 52.
 - 7 Krockow, S. 140.
 - 8 Vgl. Brunner, *Die Religion*, XVI: Die Wahrheit der Gotteserkenntnis, 1: Die Wahrheit in der Erkenntnis des Konkreten.
 - 9 *Schriften*, VII, S. 202. – Ebd., S. 233: «Bedeutung als die Form der Auffassung des Lebens.»
 - 10 *Wiedererweckung*, S. 229. – Vgl. ebd., S. 195–240: «Die Frage nach dem Sinn der Geschichte.»
 - 11 Bollnow, *Dilthey*, S. 122.
 - 12 Ebd., S. 230.
 - 13 Dilthey, *Schriften*, VII, S. 334.
 - 14 Ebd., VI, S. 313.
 - 15 Ebd., VII, S. 233.
 - 16 Ebd., VII, S. 155.
 - 17 Hegel, *Philosophie der Geschichte*, I. Teil: Der Übergang zum griechischen Geiste (Hrsg. Lasson, Phil. Bibl. Bd. 171b, S. 512).
 - 18 *Schriften*, VI, S. 313.
 - 19 Brunner, *Glaube und Erkenntnis*.
 - 20 Burckhardt, *Weltgeschichtliche Betrachtungen* (*Werke*, IV, S. 152).

4. Gemeinschaft und objektiver Geist

- 1 Hildebrand, *Metaphysik der Gemeinschaft*.
- 2 Hannah Arendt, «Kultur und Politik»: *Mercur* 12, Dezember 1958, S. 1143: «Im Geschmack entscheidet sich, wie die Welt qua Welt, unabhängig von ihrer Nützlichkeit und unseren Daseinsinteressen in ihr, aussehen und ertönen, wie sie sich ansehen und anhören soll. Der Geschmack beurteilt die Welt in ihrer Weltlichkeit; ihn interessieren weder das sinnliche Leben noch das moralische Selbst, denen er ein reines, uninteressiertes Weltinteresse entgegensetzt. Für das Geschmacksurteil ist das Primäre die Welt, und nicht der Mensch, weder sein Leben noch sein Selbst.» – Ebd., S. 1144: Es ist eine «wenig beachtete Tatsache, daß dem Geschmack eine organisatorische Kraft von eigentümlicher Stärke innewohnt. Wir wissen ja alle, daß Menschen sich an kaum etwas anderem gegenseitig so schnell erkennen und sich dann auch so unbedingt als einander zugehörig empfinden können als durch eine entdeckte Verwandtschaft in Fragen dessen, was gefällt und mißfällt».
- 3 H. Trimborn, «Zur Entstehung der Herren- und Hochkultur»: *Saeculum* 9, 1958, S. 289ff.
- 4 *Sumerische und akkadische Hymnen und Gebete*, S. 124f.
- 5 Spiegel, *Altägyptische Hochkultur*, S. 413. – Ähnliche Texte: Junker, *Pyramidenzeit*, S. 56ff.
- 6 Hegel, *Philosophie der Geschichte*. Einleitung II, 3a (Lasson I, S. 90).
- 7 H. Plessner, «Macht und menschliche Natur»: *Zwischen Philosophie und Gesellschaft*, S. 241–317.
- 8 Hartmann, *Das Problem des geistigen Seins*, S. 267, 280ff.
- 9 Hannah Arendt, a. a. O., S. 1143f.
- 10 Rothacker, *Geschichtsphilosophie*, S. 53.
- 11 Hannah Arendt, a. a. O., S. 1133: «Zur Welt im eigentlichen Sinn wird die irdische Heimat erst dann, wenn die Gesamtheit der Welt Dinge so hergestellt und organisiert ist, daß sie dem verzehrenden Lebensprozeß der

in ihr wohnenden Menschen widerstehen und die Menschen, sofern sie sterblich sind, überdauern kann. Nur

wo dieses Überdauern geleistet ist, sprechen wir von Kultur.»

5. Die Verabsolutierung der Geschichtlichkeit

- 1 Hegel, *Philosophie der Geschichte*, Einleitung II, 1 b (ed. Lasson, VIII, S. 37 f.).
- 2 Hegel, *Enzyklopädie*, § 535 (ed. Nicolai-Pöggeler, S. 413).
- 3 Ebd., § 537 (S. 413).
- 4 Hegel, *Philosophie der Geschichte*, ebd. (Lasson, S. 58 f.).
- 5 Hegel, ebd. II 3 c (Lasson, S. 102 f.).
- 6 Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Vorrede (*Werke*, II, S. 15).
- 7 Hegel, *Philosophie der Geschichte*, I (Lasson, S. 4).
- 8 Ebd., II 2 d (Lasson, S. 83).
- 9 *Philosophie der Geschichte*, Einleitung II, 1 e (Lasson, S. 54).
- 10 Schelling, *Werke*, I 7, S. 350.
- 11 Ebd., S. 359.
- 12 Ebd., S. 360.
- 13 Ebd., I 8, S. 322.
- 14 *Schriften*, VII, S. 150; vgl. auch VII, S. 220: «Wie eine Insel erhebt sich aus unzugänglichen Tiefen der kleine Umkreis des bewußten Lebens.» – Zur Philosophie Diltheys: Bollnow, *Dilthey*.
- 15 Dilthey, *Schriften*, III, S. 8.
- 16 Dilthey, *Schriften*, VIII, S. 222, 251, 77.
- 17 Ebd., VII, S. 290: «Das historische Bewußtsein von der Endlichkeit jeder geschichtlichen Erscheinung, jedes menschlichen und gesellschaftlichen Zustandes, von der Relativität jeder Art von Glauben ist der letzte Schritt zur Befreiung des Menschen.» – Ebd., S. 173, 105, 306: Die Geschichte lehrt, daß es keine absolute Erkenntnis gibt.
- 18 Ebd., V, S. 180.
- 19 Troeltsch, *Werke*, III, S. 73.
- 20 Plessner, *Zwischen Philosophie und Gesellschaft*, S. 275.
- 21 Ebd., S. 249.
- 22 Ebd., S. 261.
- 23 Ebd., S. 260.
- 24 Halle 1927, § 29, S. 137, 138.
- 25 *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtungen*, S. 19.
- 26 *Sein und Zeit*, § 75, S. 389.
- 27 *Der Satz vom Grund*, S. 87 f.
- 28 *Einführung in die Metaphysik*, S. 25 f.
- 29 Ebd., S. 26 f.
- 30 Pfullingen 1954.
- 31 *Einführung*, S. 110.
- 32 *Vorträge und Aufsätze*, S. 182.
- 33 *Über den Humanismus*, S. 24.
- 34 Ebd., S. 43.
- 35 *Der Satz vom Grund*, S. 120 f.
- 36 *Humanismus*, S. 22.
- 37 *Der Satz vom Grund*, S. 92.
- 38 Ebd., S. 93.
- 39 *Einführung*, S. 153 f.
- 40 *Humanismus*, S. 19 f.
- 41 Ebd., S. 21.
- 42 Ebd., S. 26.
- 43 Ebd., S. 20.
- 44 *Vorträge*, S. 276.
- 45 *Holzwege*, S. 41.
- 46 *Humanismus*, S. 25.
- 47 Ebd., S. 7.
- 48 Ebd., S. 19.
- 49 *Der Satz vom Grund*, S. 146.
- 50 *Humanismus*, S. 22.
- 51 Ebd., S. 29.
- 52 Ebd., S. 31.
- 53 Ebd., S. 16.
- 54 Ebd., S. 5.
- 55 *Philosophie der Geschichte*. Einleitung, II 2 c (Lasson, S. 76).
- 56 *Holzwege*, S. 311.
- 57 *Humanismus*, S. 44.
- 58 Ebd., S. 43.
- 59 *Einführung in die Metaphysik*, S. 87.
- 60 *Holzwege*, S. 310.
- 61 Ebd., S. 311.
- 62 Ebd., S. 104.
- 63 *Der Satz vom Grund*, S. 109.
- 64 *Humanismus*, S. 26.
- 65 *Einführung in die Metaphysik*, S. 101.
- 66 *Holzwege*, S. 64.
- 67 *Einführung in die Metaphysik*, S. 122.

- 68 Holzwege, S. 31.
- 69 Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung, S. 43, 44.
- 70 Holzwege, S. 59.
- 71 Vorträge, S. 202.
- 72 Einführung in die Metaphysik, S. 11.
- 73 Holzwege, S. 61.
- 74 Ebd., S. 61.
- 75 Vorträge, S. 146.
- 76 Einführung in die Metaphysik, S. 41.
- 77 Der Satz vom Grund, S. 161.
- 78 Holzwege, S. 50.
- 79 Der Satz vom Grund, S. 110.
- 80 Ebd., S. 143.
- 81 Ebd., S. 136.
- 82 Einführung in die Metaphysik, S. 19.
- 83 Der Satz vom Grund, S. 161.
- 84 Ebd., S. 154.
- 85 Ebd., S. 110.
- 86 Holzwege, S. 234.
- 87 Einführung in die Metaphysik, S. 117f.
- 88 Über den Humanismus, S. 23.
- 89 Einleitung in die Metaphysik, S. 34f.
- 90 Ebd., S. 115f.
- 91 Der Satz vom Grund, S. 89.
- 92 Holzwege, S. 70f.
- 93 Pasternak, *Doktor Schiwago*, S. 519: «Die Sprache, diese Heimat der Schönheit und des Sinnes, beginnt selbst zu denken und für den Menschen zu sprechen und wird Musik, nicht durch äußerlich hörbare Laute, sondern durch den Schwung und die Macht ihres inneren Sich-Verströmens.» – «In solchen Augenblicken empfand Jurij Andreitsch, daß nicht mehr er selber es war, der die Arbeit verrichtete, sondern das, was höher war als er und ihn lenkte. Der universelle Weltgeist und die Weltpoesie, ihre Zukunft und jener nächste Schritt, der getan werden muß, damit sich ihre Entwicklung in jedem Augenblick der Geschichte vollendet und dennoch dauernd fortschreitet. Er selbst fühlte sich lediglich als Anlaß und Hebelpunkt, damit sie in diese Bewegung versetzt wird.»
- 94 Heiß, «Hegel und Marx»: *Symposion* I, 1948, S. 173–206.
- 95 Marx, *Die Frühschriften*, S. 247f.
- 96 Ebd., S. 340.
- 97 Ebd., S. 349.
- 98 Ebd., S. 237; vgl. auch S. 277, wo «Sinnlichkeit, Wirklichkeit, Leben» das gleiche bedeuten; oder S. 275: «Sinnlich sein, d. h. wirklich sein, ist Gegenstand des Sinns sein, sinnlicher Gegenstand sein.»
- 99 Ebd., S. 245.
- 100 Ebd., S. 235.
- 101 Ebd., S. 38.
- 102 Ebd., S. 54.
- 103 Ebd., S. 236.
- 104 Ebd., S. 497f.
- 105 Ebd., S. 207f.
- 106 Ebd., S. 208.
- 107 Ebd., S. 199.
- 108 Kojève, *Hegel*, S. 29: «Durch die Arbeit und allein durch die Arbeit verwirklicht sich also der Mensch als Mensch. Erst nachdem er ein künstliches Produkt geschaffen hat, ist der Mensch selbst wirklich und objektiv mehr und etwas anderes als ein natürliches Wesen. Und allein in diesem wirklichen und objektiven Produkt wird dem Menschen wahrhaft seine subjektive menschliche Wirklichkeit bewußt.»
- 109 Marx, *Das Kapital*, Bd. I, Kap. 5, S. 156, 153.
- 110 Mitscherlich, «Großstadt und Neurose»: *Merkur* 9, 1955, S. 211.
- 111 Simmel, *Die Probleme der Geschichtsphilosophie*, S. 214f.: «Jede Produktionsform soll ursprünglich für ihre Zeit absolut angemessen gewesen sein; da nun aber ‚ihre Zeit‘ ausschließlich von jener bestimmt wird, so bleibt unklar, woraufhin sich aus der Angemessenheit der spätere Widerspruch – zwischen Produktionskräften und -formen – entwickle.»
- 112 Hegel, *Briefe* I (28. 10. 1808), S. 253.

6. Geschichtlichkeit und Wahrheit

- 1 Köhler: *Saeculum* 2, 1951, S. 122.
- 2 Pascal, *Pensées* (hg. Brunschwig), nr. 294: «Trois degrés d'élévation du pôle renversent toute la jurisprudence, un méridien décide de la vérité; en peu d'années de possession, les lois fondamentales changent; le droit a ses époques, l'entrée de Saturne au Lion nous marque l'origine d'un tel crime. Plaisante justice qu'une rivière borne! Vérité au deçà des Pyrénées, erreur au delà.» – «Le larcin, l'inceste, le meurtre des enfants et des pères, tout a eu sa place entre les actions vertueuses. Se peut-il rien de plus plaisant, qu'un homme ait droit de me tuer parce qu'il demeure au delà de l'eau, et que son prince a querelle contre le mien, quoique je n'en aie aucune avec lui?» – «Rien, suivant la seule raison, n'est juste de soi; tout branle avec le temps. La coutume fait toute l'équité, par cette seule raison qu'elle est reçue; c'est le fondement mystique de son autorité.»
- 3 Krockow, *Die Entscheidung*, S. 76: «Die Entschlossenheit wird so abgeschnitten von jedem Inhalt, von jedem materialen Wozu, ja diese Abschneidung ist ihr Ziel, ihre Leistung und ihre Bewährung.»
- 4 Jaspers, *Philosophie*, Bd. 2–, *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte – Von der Wahrheit*.
- 5 Die Ansicht von der einschneidenden Rolle der «Achsenzeit» (*Vom Ursprung*

und Ziel der Geschichte, S. 14ff.) hängt wohl mit dieser Einstellung zusammen. Denn der Mensch, der nach Jaspers um die Mitte des ersten Jahrtausends vor Christus in China, Indien, im Iran, in Palästina und in Griechenland entstanden ist, und zwar ohne gegenseitige Abhängigkeit, entspricht genau seinem Ideal. Vgl. dazu Franz Altheim, «Zarathustra»: *Neue Rundschau* 63, 1952, S. 164–190, wo der geistige Umbruch jener Zeit anerkannt wird, aber trotzdem gesagt wird: «Unzureichende Kenntnis des Geschichtlichen und rasche Verallgemeinerung haben dazu geführt, von einer geistigen ‚Achsenzeit‘ zu sprechen. Man darf sie und die Begründung, die man versucht hat, beiseite lassen.»

- 6 Plessner, *Zwischen Philosophie und Gesellschaft*, S. 131: «Der eigentliche philosophische Zweck der Philosophischen Anthropologie, das Können des Menschen durch grenzenlose Entschränkung des Wissens um seine Unergründlichkeit und Unsicherheit gegen den Quellbereich seiner Zukunft einzuschränken, um zum Glauben an den Menschen wieder Platz zu bekommen.» – «d. h. dem Können des Menschen, sein Schicksal zu spielen, eine Schranke zu setzen.»
- 7 Brunner, *Erkenntnistheorie*.
- 8 Brunner, *Glaube und Erkenntnis*.
- 9 Dilthey, *Briefwechsel*, S. 239.

7. Der Sinn der Geschichte

- 1 Kojève, *Hegel*, S. 45: «Und die Weltgeschichte, die Geschichte der Wechselwirkung zwischen den Menschen und ihrer Wechselwirkung mit der Natur, ist die Geschichte der Wechselwirkung zwischen Krieger-Herren und Arbeiter-Knechten. Infolgedessen kommt die Geschichte in dem Augenblick zum Stillstand, in dem der Unterschied, der Gegensatz zwischen Herr und Knecht aufhört, in dem Au-

genblick, da der Herr aufhört, Herr zu sein, weil es keinen Knecht mehr gibt, und der Knecht aufhört, Knecht zu sein, weil es keinen Herrn mehr gibt (ohne übrigens wiederum Herr zu werden, da es keinen Knecht mehr gibt).» – Ebd., S. 166: «Im und durch den Endkampf, in welchem der zum Arbeiter gewordene ehemalige Knecht als Kämpfer um des bloßen Ruhmes willen handelt, erschafft sich

der freie Bürger des allgemeinen und homogenen Staates, der zugleich Herr und Knecht und damit keines von beiden mehr, sondern der ‚synthetische‘ oder ‚totale‘ einzige Mensch ist, in dem die These der Herrschaft und die Antithese der Knechtschaft dialektisch ‚aufgehoben‘ sind: nämlich annulliert, insoweit sie einseitig oder unvollkommen, aber *aufbewahrt*, insoweit sie wesentlich oder wahrhaft menschlich sind, womit sie daher in ihrem Wesen und in ihrem Sein *emporgehoben* werden.» – Ebd., S. 67f.: Nach Kojève sah Hegel im Imperium Napoleons diesen Staat und in Napoleon selbst den völlig befriedeten Menschen; nur daß dieser noch nicht wußte, daß er der vollkommene Mensch sei. Dieses Bewußtsein von Napoleon hatte aber Hegel. Dieser ist also «gleichsam das Selbstbewußtsein Napoleons». – «Das Phänomen, das die geschichtliche Entwicklung zum Abschluß bringt und damit die absolute Wissenschaft ermöglicht, ist also das Begreifen Napoleons durch Hegel.» – Kojève erwartet seinerseits den Weltstaat vom Kommunismus.

2 «Kultur und Politik»: *Merkur* 12, 1958, S. 1122–1145.

3 Hartmann, *Das Problem des geistigen Seins*, S. 449, vgl. auch S. 448.

4 Ortega y Gasset, «Die Buchmaschine»: *Merkur* 10, 1956, S. 840f.

5 Sartre, *L'être et le néant*, III. Teil, Kap. 3.

6 Kojève, *Hegel*, S. 171: «In Wirklichkeit kann nur in und durch den allgemeinen und homogenen Staat die Individualität völlig verwirklicht und die Begierde nach Anerkennung vollständig befriedigt werden, denn im *homogenen* Staat werden die ‚Besonderheiten‘ von Klasse, Rasse usw. ‚auf-

gehoben‘, und dieser Staat bezieht sich daher unmittelbar auf den Einzelnen als solchen, der als Staatsbürger in eben seiner Einzelheit anerkannt wird. Und diese Anerkennung ist wahrhaft allgemein, denn per definitionem umfaßt der Staat das ganze Menschengeschlecht (sogar seine Vergangenheit – durch die totale geschichtliche Überlieferung, die dieser Staat in der Gegenwart fortführt – und seine Zukunft –, da ja die Zukunft sich von nun an nicht mehr von der Gegenwart unterscheidet, in der der Mensch schon völlig befriedigt ist).»

- 7 Kant, *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* (*Werke*, Akad. Ausg., VIII, S. 18).
- 8 Ebd., S. 27.
- 9 Kant, *Der Streit der Fakultäten*, 2, 7 (ebd., VII, S. 88).
- 10 Ebd., 2, 9 (S. 91).
- 11 Gogarten, *Ich glaube an den dreieinigen Gott*, S. 66: Der Versuch Troeltschs, die Geschichte und das gegenwärtige Geschehen «zu einer Kultursynthese zusammenzufügen und damit zur Erkenntnis der uns gestellten geschichtlichen Aufgabe zu gelangen, ist schlechthin hoffnungslos».
- 12 Hegel, *Philosophie der Geschichte*, Einleitung II, 1e (Lasson S. 52). – Ebd., Einleitung I (Lasson, S. 6).
- 13 Hegel, ebd., Einleitung, II, 2d (Lasson, VIII, S. 83f.).
- 14 Aristoteles, *Met A* 9; 1074 b 34.
- 15 Ebd., 7; 1072 b 18–26.
- 16 E. von Ivanka, «Apex Mentis»: *Zs. f. kath. Theol.* 72, Wien 1950, S. 129 bis 176.
- 17 Marx, *Frühschriften*, S. 301.
- 18 *A Study of History*, Bd. III, S. 373.
- 19 Kojève, *Hegel*, S. 189, 175.
- 20 *Schriften*, VII, S. 234.

BIBLIOGRAPHIE

der in den Anmerkungen zitierten Bücher und Aufsätze

- FRANZ ALTHEIM, «Zarathustra»: *Neue Rundschau* 63, 1952, S. 164–190.
 HANNAH ARENDT, «Kultur und Politik»: *Merkur* 12, 1958.
 ARISTOTELES, Berliner Akademieausgabe, hrsg. I. Bekker, 1831 ff.
 RUDOLF BULTMANN, «Neues Testament und Mythologie»: *Kerygma und Mythos*, Hamburg-Volksdorf 1954.
 JACOB BURCKHARDT, *Gesammelte Werke*, 10 Bde., Basel 21955 ff.
 OTTO FRIEDRICH BOLLNOW, *Dilthey*, Stuttgart 21955.
Briefwechsel zwischen Wilhelm Dilthey und dem Grafen Paul Yorck von Wartenburg, hrsg. S. von der Schulenburg, Halle 1923.
 AUGUST BRUNNER, *Erkenntnistheorie*, Köln 1948.
 – *Glaube und Erkenntnis*, München 1952.
 – «Glaube und Geschichte»: *Stimmen der Zeit* 163, 1958/59, S. 100–115.
 – *Die Religion*, Freiburg i. Br. 1956.
 – *Der Stufenbau der Welt*. Ontologische Untersuchung über Person, Leben, Stoff. München 1950.
 WILHELM DILTHEY, *Gesammelte Schriften*, 12 Bde., Leipzig 1914 ff.
 MIRCEA ELIADE, *Schamanismus und archaische Ekstasetechnik*, Zürich 1957.
 FRIEDRICH GOGARTEN, *Ich glaube an den dreieinigen Gott*, Jena 1926.
 NICOLAI HARTMANN, *Das Problem des geistigen Seins*, Berlin 1933.
 GEORG WILHELM FRIEDRICH HEGEL, *Briefe* 1. Bd. (Philos. Bibl.), Hamburg 1952.
 – *Enzyklopädie*, hrsg. F. Nicolai u. O. Pöggeler, Hamburg 1959.
 – *Philosophie der Geschichte*, hrsg. A. Lasson, Leipzig 31930.
 – *Werke*, 18 Bde., hrsg. K. L. Michelet, Berlin 1832–1845.
 MARTIN HEIDEGGER, *Aus der Erfahrung des Denkens*, Pfullingen 1954.
 – *Einführung in die Metaphysik*, Tübingen 1953.
 – *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, Frankfurt a. M. 1944.
 – *Holzwege*, Frankfurt a. M. 1950.
 – *Der Satz vom Grund*, Pfullingen 1957.
 – *Sein und Zeit*, Halle 1929.
 – *Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen 1954.
 – *Über den Humanismus*, Frankfurt a. M. 1949.
 R. HEISS, «Hegel und Marx»: *Symposion* I, 1948, S. 173 ff.
 DIETRICH VON HILDEBRAND, *Metaphysik der Gemeinschaft*, Regensburg 1954.
 JOHAN HUIZINGA, *Im Bann der Geschichte*, Basel 1942.
 E. VON IVANKA, «Apex Mentis»: *Zeitschrift für katholische Theologie* 72, 1950, S. 129 ff.
 KARL JASPERS, *Philosophie*, Berlin 1932, 31955.
 – *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, Zürich 1949, Frankfurt a. M. 1959.
 – *Von der Wahrheit*, München 1947.
 HERMANN JUNKER, *Pyramidenzeit*, Einsiedeln 1949.
 IMMANUEL KANT, *Sämtliche Werke*, hrsg. von der Preuß. Akademie der Wissenschaften, 1900 ff.
 O. KÖHLER, in: *Saeculum* 2/1951, S. 122.
 ALEXANDRE KOJÈVE, *Hegel. Eine Vergegenwärtigung seines Denkens*. Stuttgart 1958.
 CHRISTIAN GRAF VON KROCKOW, *Die Entscheidung*, Stuttgart 1958.
 THEODOR LITT, *Weg und Irrweg geschichtlichen Denkens*, München 1948.
 – *Die Wiedererweckung des geschichtlichen Bewußtseins*, Heidelberg 1956.
 KARL MARX, *Die Frühschriften*, Stuttgart 1955.
 – *Das Kapital* (Volksausgabe hrsg. K. Kautsky), Berlin 51922.
 ALEXANDER MITSCHERLICH, «Großstadt und Neurose»: *Merkur* 9, 1955.

- JOSÉ ORTEGA Y GASSET, *Betrachtungen über die Technik*, Stuttgart 1958.
– «Die Buchmaschine»: *Merkur* 10, 1956, S. 840f.
– *Das Wesen geschichtlicher Krisen*, Stuttgart 1943.
BLAISE PASCAL, *Werke*, hrsg. L. Brunschvicg und P. Boutroux, 14 Bde., Paris 1908 bis 1925.
BORIS PASTERNAK, *Doktor Schiwago*, Frankfurt a. M. 1958.
HELMUTH PLESSNER, *Zwischen Philosophie und Gesellschaft*, Bern 1953.
ERICH ROTHACKER, «Geschichtsphilosophie»: *Handbuch der Philosophie*, hrsg. A. Baeumler und M. Schröter, München 1934.
JEAN-PAUL SARTRE, *L'être et le néant*, Paris 1943.
MAX SCHELER, *Gesammelte Werke*, Bern 1954ff.
FRIEDRICH WILHELM SCHELLING, *Werke*, 14 Bde., 1856–1861.
GEORG SIEGMUND, «Hegels religiöse Urentscheidung»: *Hochland* 51, 1959, S. 518.
GEORG SIMMEL, *Die Probleme der Geschichtsphilosophie*, München 1922.
OSWALD SPENGLER, *Der Untergang des Abendlandes*, 2 Bde., München 1918–1922.
JOACHIM SPIEGEL, *Das Werden der altägyptischen Hochkultur*, Heidelberg 1953.
Sumerische und Akkadische Hymnen und Gebete, eingeleitet und übertragen von A. Falkenstein und W. von Soden, Zürich und Stuttgart 1953.
ARNOLD J. TOYNBEE, *A Study of History*, 10 Bde., London 1954–1954.
HERMANN TRIMBORN, «Zur Entstehung der Herren- und Hochkultur»: *Saeculum* 9, 1958, S. 289ff.
ERNST TROELTSCH, *Gesammelte Schriften*, 4 Bde., Tübingen 1912–1925.
WILHELM WORRINGER, *Abstraktion und Einfühlung*, München 1959.

INHALT

Einleitung	5
Kapitel 1: Wesen und metaphysischer Ursprung der Geschichte	7
1. Das Streben nach Selbstverwirklichung	7
2. Das Mitsein und die Anerkennung	13
3. Das Werk	26
4. Die Ausweitung der Gegenwart	38
Kapitel 2: Die geschichtliche Bewegtheit	47
1. Monistische Systeme	47
2. Die geistige Ursächlichkeit	50
3. Die Ursächlichkeit des Psychischen	56
4. Die Ursächlichkeit des Stofflichen	67
5. Die geschichtliche Gesamtbewegung	75
Kapitel 3: Kategorien des Geschichtlichen	81
1. Geschichtliche Tatsache und Geschichtswissenschaft	81
2. Möglichkeit	85
3. Geschichtliche Notwendigkeit	89
4. Sinn, Ziel und Zweck	97
5. Bedeutsamkeit	101
6. Dauer	106
7. Beziehung und Substanz	108
8. Ursächlichkeit, Gelegenheit, Zufall	109
9. Autorität und Einfluß	113
Kapitel 4: Gemeinschaft und objektiver Geist	118
Kapitel 5: Die Verabsolutierung der Geschichtlichkeit	134
Kapitel 6: Geschichtlichkeit und Wahrheit	160
Kapitel 7: Der Sinn der Geschichte	179
Anmerkungen	195
Bibliographie der zitierten Bücher und Aufsätze	202

Date Due

[illegible]

CAT. NO. 23 233

PRINTED IN U.S.A.

D 16.8 B745
Brunner, August, 1894-
Geschichtlichkeit.

010101 000



0 1163 0085196 5
TRENT UNIVERSITY

D16.8 .B745

Brunner, August

Geschichtlichkeit.

DATE

ISSUED TO

61637

